

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

ÚSTAV FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY

Bakalářská práce

Krištof A. Erhart

Orfeus: Komparativní analýza mýtu

Orpheus: Comparative Analysis of the Myth

Praha 2015

Vedoucí práce: Doc. Radek Chlup, Ph.D

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval sám, s použitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne: 11. 7. 2015

Poděkování

Rád bych na tomto místě poděkoval těm, kteří se značnou měrou podíleli na vzniku této práce. Za cenné rady a připomínky děkuji panu dr. Tomáši Vítkoví, který se mnou konzultoval některé aspekty týkající se Orfea a orfismu a jehož odborné dílo je pro mne velkou inspirací. Dále děkuji panu doc. Daliboru Antalíkovi, který mi poskytl potřebné rady týkající se magických textů starověkého Předního východu. Největší dík pak patří vedoucímu této práce - panu doc. Chlupovi. Jeho odborné připomínky a pomoc při překladu některých řeckých pasáží měly značný vliv na formální i obsahovou stránku této práce.

Cílem práce je na základě zkoumání pramenů písemného a ikonografického charakteru analyzovat mýtus o Orfeovi a vytvořit podklad pro zkoumání jeho vztahu k orfismu a příbuzným náboženským hnutím. Práce sleduje mýtus na několika rovinách. První je Orfeova genealogie a jeho spjatost s hudbou. Následuje rekonstrukce jeho účasti na výpravě Argonautů a jeho další aspekty, kterými jsou vztah k magii, věštění a iniciace do tajných náboženských obřadů. Poté se práce zaměřuje na téma sestupu do podsvětí za Orfeovou ženou Eurydikou. Závěrečné kapitoly jsou věnovány Orfeově smrti a posmrtnému osudu jeho hlavy, která pronášela věštby.

OBSAH

1. Úvod.....	i
1.1. Vymezení oblasti bádání.....	i
1.2. Povaha pramenů.....	ii
1.3. Textové edice a stav bádání.....	iv
2. Orfeus a Pýthagoras: střet mýtu a dějin.....	1
2.1. Orfeův původ: mýtická genealogie a mýtická geografie.....	3
2.2. Orfeus hudebník: magie hudby.....	16
3. Orfeus a výprava Argonautů.....	24
4. Orfeova <i>techné</i>	41
4.1. Mág.....	41
4.2. Věštec.....	47
4.3. Zasvětitel a zakladatel kultů.....	51
4.3.3. Eleusínská mystéria a jiné kulty Démětry a Persefony.....	53
4.3.4. Některé další kulty.....	57
5. Orfeus a Eurydika: cesta do říše Háda a Persefony.....	59
6. Orfeova Smrt	78
6.1. Thrácké stigma.....	80
6.2. Ira dei: Apollón a Dionýsos.....	87
6.3. Minoritní verze.....	91
7. Orfeova věštící hlava.....	97
8. Závěr.....	114
Seznam zkratk.....	116
Bibliografie.....	118

ÚVOD

1. 1. *Vymezení oblasti bádání*

Cílem této práce je analyzovat mýtus o Orfeovi a pokusit se rekonstruovat jeho podobu od nejstarších dob až po helénismus. Největší důraz přitom bude kladen na doklady archaického a klasického období, tedy na ranou podobu mýtu a jeho vrcholnou fázi. Za tímto účelem je zkoumán rozličný materiál, který poskytují prameny literární i ikonografické povahy. V menší míře pak i komparativní data těch náboženských kultur starověkého světa, které vykazují s analyzovanými představami obyvatel antického Řecka nejvýraznější afinity. K nim se však odvolávám jen v omezené míře, a to spíše jen pro ilustraci těch fenoménů, které jsou buď úzce spjaty s některými vrstvami Orfeova mýtu, nebo zároveň vykazují významné transkulturní paralely. Jsem si vědom toho, že právě již v samotném výběru těchto dat by mohla spočívat jistá, a tím pádem i nežádoucí rozkolísanost potřebné výchozí základny. Omezují se totiž jen na oblasti, s nimiž jsem alespoň do jisté míry obeznámen, ať již z četby primárních pramenů, nebo odborné literatury. Jedná se především o náboženské struktury starověkého Říma (recepce Orfeova mýtu v dílech římských autorů), Etrurie (mýtus o Orfeově mantické hlavě zachycený na bronzových zrcadlech) a starověkého Předního východu (magické předpisy nekromantické povahy). V jiných částech jsou pak občas zmíněny i údaje, které vypovídají o určitých fenoménech keltských (zejména irská mytologie), nebo germánských etnik (zejména staronordická oblast), které přes všechnu svou vědecky jen těžko ověřitelnou korektnost, nabízejí překvapivé, a tím i badatelsky pozoruhodné paralely. Je však třeba zdůraznit i to, že zde nejde o komparace ve vlastním slova smyslu, ale spíše o názornou ilustraci afinitních fenoménů, jejichž výběr je založen spíše na mých subjektivních kritériích, než na přísné vědecké metodologii.

Tato práce se neklade za cíl pouze demonstrovat proměnu Orfeova mýtu v různých historických epochách, ale snaží se vytvořit výchozí podklad pro analýzu vztahu, který měl mýtický Orfeus k hnutí známému jako orfismus. Její snahou a záměrem je tedy hlavně rozebrat,

srovnat a pokud možno i definovat rozličné vrstvy Orfeovy osobnosti; prioritně ty, které měly vliv na jeho celistvé utváření a proměny, jakých se jim dostalo v běhu dějinné chronologie.

Záměrně se ovšem vyhýbám definici pojmu orfismus a vazbám na většinu dochované tzv. 'orfické' literatury. Čemu se naopak není možné vyhnout je postava Pýthagory ze Samu, zakladatele hnutí známého jako pýthagoreismus. Ten bývá s orfismem velice často srovnáván, byť jejich vzájemný vztah je rovněž předmětem kontroverzí a dodnes nebyl spolehlivě osvětlen. Z toho důvodu se snažím, alespoň u hlavních aspektů Orfeovi osobnosti, najít nějaký, obecně přijatelný konsenzus. Domnívám se proto, s ohledem na záměr a charakter celé této práce, že mohou být užitečné i občasné krátké odbočky, související někdy jen nepřímo s její ústřední postavou. Současně upouštím od výraznějšího zkoumání vazeb, které Orfeus měl na některé další postavy řeckých mýtů (ale i dějin), jako jsou Músaioi, Linos, Abaris, Thamyras, Epimenidés, či Empedoklés. Již tak značný rozsah práce by se tím ještě dramaticky znásobil.

V první kapitole se zabývám nejstaršími doklady o postavě Orfea, jeho genealogií a geografickými vazbami na různé oblasti starověkými Řeky obývaného prostoru. Rovněž se zde zabývám nejfundamentálnějšími aspekty Orfeovy osobnosti, který měl přímou vazbu, na téměř všechny aspekty ostatní. Tím je, bezesporu, jeho ho spjatost s hudbou.

Druhá kapitola se věnuje otázce Orfeovy úlohy v mýtu o Argonautech. V něm patrně spočívá nejstarší ukotvení mytologického rámce spjatého s Orfeovou postavou. Z chronologického hlediska zkoumám data z fragmentů řeckých lyriků až po recepci tohoto mytologického narativu v díle Diodóra Sicilského (1. stol. ante), resp. jeho zdroje Dionýsia Skytobrachia (ca. 270-220 ante), a výpravném eposu, zhruba soudobého, Apollónia Rhodského *Argonautika* (3. stol. ante). Záměrně zde nereflektuji pozdní prameny, jakými jsou *Argonautica* Gaia Valeria Flakka (1. stol.) a pozdně antická tzv. '*Orfeova Argonautika*' (5-6. stol.).

Třetí kapitola shrnuje tři důležité oblasti náboženského života starých Řeků, s nimiž byl Orfeus spojován, jak se snažím prokázat, ne-li od nejstarších dob, pak alespoň plně v klasickém období. Jsou jimi: magie, věštění a iniciace do tajných obřadů. Zde si všímám zejména vztahu k mystériím v Eleusíně, některým dalším kultům Démétrý a Persefony. Dále k mystériím bohyně Hekaty a zasvěcovacím obřadům na Samothráce. Záměrně zde vynechávám vztah obřadům boha Dionýsa, neboť ten je dle mého srozumitelný pouze na pozadí orfismu a sám by vydal na samostatné pojednání.

Ve čtvrté kapitole se zabývám mýtem o Orfeovi, jeho ženě Eurydice a cestě do podsvětí. Zde se zabývám zejména otázkou, zda v klasickém období existovaly dvě verze tohoto mýtu (což byl téměř všeobecně uznávaný názor mezi odborníky minulého století). Podle jedné z nich měl být Orfeus 'úspěšný' a vyvést svou ženu z podsvětí. Podle druhé jí měl znovu ztratit, když

neuposlechl příkaz podsvětních božstev a ohlédl se za ní, ještě předtím, než oba opustili brány podsvětí.

V páté kapitole rozebírám antické zprávy o Orfeově smrti na pozadí fenoménu tajných mužských spolků (pro něž se vžil odborný termín *Männerbünde*) na jedné straně a konfliktu dvou velkých božstev řeckého pantheonu, jmenovitě Apollóna a Dionýsa, na straně druhé.

V závěrečné kapitole šesté se věnuji tématu Orfeovy věštící hlavy na pozadí nekromantické praxe, jejíž původ hledám v magických rituálech starověké Mezopotámie.

1.2. *Povaha pramenů*

Prameny, které máme v bádání o Orfeově mýtu k dispozici lze odlišit na písemné a nepísemné. Z první skupiny se zachovala různá svědectví v dílech starověkých autorů od archaické doby až do konce antiky. Orfeus je ovšem postavou nesmírně komplexní a složitou a ve značném množství těchto zpráv je často obtížné se orientovat. V této práci se snažím vycházet z co možné největšího množství textů a rozkrývat jejich vnitřní logiku a inherentní vazby, kterých si často ani jejich vlastní autoři nebyli vědomi. Všechny primární texty uvádím v jejich původních jazycích, kterými jsou většinou klasická řečtina a latina. Všude rovněž uvádím jejich překlady do češtiny.¹ Pravděpodobně ne vždy se mi podařilo převést tyto texty do češtiny zcela bezchybně. Uvádění originálů má tedy dva důvody: jednak se k, v nich obsaženým termínům a pasážím vztahuji na jazykové úrovni v rámci jejich interpretací; a jednak chci těm, kteří klasické jazyky ovládají, poskytnout možnost bezprostřední konfrontace obou textových variant.

Druhou skupinu pramenů představuje materiál ikonografické povahy a z části i komparativní data z jiných oblastí náboženského života Řeků, ale občas kulturně i etnicky odlišných civilizací starověkého světa.

¹ Seznam existujících překladů je k nalezení in: K. A. ERHART, *Orfeův sestup do podsvětí: Výbor z orfických textů*, Praha: Pavel Mervart 2011.

1.3. Textové edice a stav bádání

Většina moderních badatelů při zkoumání fenoménu orfismu, ale rovněž i mýtu o Orfeovi samém dnes používá jednu ze dvou kritických edic testimonií a fragmentů. První z nich vydal v roce 1922 pod názvem *Orphicorum fragmenta* německý učenec Otto Kern,² jeden z předních badatelů minulého století na tomto poli. Autorem druhé je španělský vědec Alberto Bernabé.³ Jeho vskutku monumentální edice, která se rozpadá do tří svazků, nese upravený název *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta* a shromažďuje nejen orfická a orfickým podobná *testimonia* a *fragmenta*, ale rovněž prameny vztahující se k postavám Músaia, Lina a Epimenida. Při citování odkazují na obě tyto edice a to z následujících důvodů: mnoho důležitých odborných monografií a článků vzniklých v minulém a částečně i v tomto století, které neztrácejí svou váhu ani dnes, užívalo právě Kernovu edici. Současní badatelé již oproti tomu většinou používají Bernabého. Není však nikterak výjimečné, že citovány jsou obě edice současně a to z důvodů, které jsem právě uvedl.

² O. KERN, *Orphicorum fragmenta*, Berlin: Weidmann 1922 (= Dublin-Zürich: Weidmann 1972³).

³ A. BERNABÉ, *Poetae epici graeci, testimonia et fragmenta*, I-II, Pars II: *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, fasc. 1-3, Monachii-Lipsiae: K. G. Saur 2004-2007.

ORFEUS A PÝTHAGORÁS: STŘET MÝTU A DĚJIN

Ἦκω νεκρῶν κευθμῶνα καὶ σκότου πύλας
 λιπών, ἴν' Ἄιδης χωρὶς ᾧκισται θεῶν.

Lucian. *Menip. sive necyom.* I, 9

Οὐκ, ἀλλ' ἔτ' ἔμπνουν Αἴδης μ' ἐδέξατο.

Lucian. *Menip. sive necyom.* I, 13

Naše pátrání začíná na sklonku archaického období řeckých dějin, kdy se z temna věků vynořuje několik neobvyklých a do značné míry aurou tajemství zahalených postav stojících na pomezí mezi náboženstvím, mýtem, filosofií, ranou vědou, magií a mystickým léčitelstvím. Tyto elementy v sobě zvláštním, a každý svým osobitým způsobem propojují Orfeus, Pýthagorás a Empedoklés. Tito mimořádní muži jsou si v mnoha ohledech velmi blízké, stejně tak jako v jiných velmi vzdálení. Jejich uchopení nebylo nikdy snadné ani pro historiky filosofie a náboženství, ani pro klasické filology: dodnes nebyl naplněn *consensus omnium*, týkající se jejich vzájemných vztahů.

Před více než padesáti lety si velkou vážnost v odborné diskusi získala takzvaná 'šamanistická interpretace' irského badatele Erica Robertsona Doddse, která byla poté následována mnoha jinými a ani dnes od ní mnoho vážených učenců neupustilo.¹ Dodds sám ovšem v tomto ohledu navázal na tendence, které se v bádání projevovaly již dříve. Jistých znaků, které by mohly nasvědčovat kontinuálnímu přenosu idejí mezi archaickými kulturami primitivů a klasickým světem si povšiml ve svém slavném článku *Die Reise der Seele ins Jenseits* z počátku minulého století, již německý etnograf Julius von Negelein;² a na šamanismus a jeho vztah k řeckému chápání magie a

¹ Seriózně tuto hypotézu zpochybnil, pokud je mi známo, až F. GRAF, *Orpheus: A Poet Among Men*, in: J. N. Bremmer (ed.), *Interpretation of Greek Mythology*, [London/New York: Routledge 1990²], p. 84 et seq.

² J. VON NEGELEIN, *Die Reise der Seele ins Jenseits*, in: ZVK, XII (1901), 16-28, 149-158, 263-271.

věštění pak poukázal švýcarský vědec Karl Meuli.³ „Dosavadním výkladem“, napsal Dodds „směřuji k hypotéze spirituální rodové linie, která má svůj počátek ve Skythii, vede přes Helléspont do maloasijského Řecka, spojuje se možná s některými pozůstatky minojské tradice přetrvávajícími na Krétě, putuje spolu s Pýthagorou dále na západ a nalézá svého posledního význačného představitele v sicilském Empedokleovi.“⁴ To, co všechny tři postavy - Orfea, Pýthagoru a Empedoklea - spojuje, a zároveň nepřímě přivádí k šamanismu, jsou jejich schopnost léčit, ovládat magickou moc hudby, komunikovat se zvířaty, přemísťovat se, křísit mrtvé, očišťovat od poskvrnění a vykládat řád světa. Ke všem těmto aspektům se podrobněji vrátím na patřičných místech. Ještě předtím však považuji za nutné ozřejmit východiska, z nichž hodlám vycházet. Neodvážuji se odmítnout celou Doddsovu hypotézu, jako to udělal Fritz Graf, který ‘šamanistický koncept’ označil za ‘ein Missbrauch der Terminologie’,⁵ ale po kritických námitkách tohoto skvělého badatele ji, v podobě v jaké ji zastával Dodds, nemohu ani hájit. Má interpretace tedy bude spíše oscilovat na hraně těchto dvou pojetí s občasným příklonem k té, či oné straně. Největší pozornost bude samozřejmě věnována Orfeovi a struktuře jeho příběhu. K dalším dvěma postavám se budu obracet jen proto, abych dokreslil ten který rys a osvětlil tak celkový obraz. Pro vymezení bádání bude pro začátek vhodné rozdělit si Orfeovskou legendu na několik tematických celků, jejichž vzájemná souvislost je však značně kolísavá v závislosti na různých úrovních vertikálních i horizontálních os, na nichž chceme příběh sledovat.

Začneme s příběhem Orfea. Jeho první výskyty jsou roztroušené a mlhavé a jen nezřetelně a neochotně odhalují náznaky toho, co se později objeví jako bohatá tradice spletená z mnoha vzájemně se překrývajících vrstev příběhů, v nichž ovšem není zdaleka snadné se orientovat. Přinejmenším od 6. stol. ante,⁶ kdy se jeho jméno s jistotou objevuje na fragmentu lyrického básníka Íbyka z Rhégia,⁷ můžeme tušit rozsáhlejší mytický obraz hrdiny všeobecně známého svým příbě-

³ K. MEULI, *Scythica*, in: *Hermes*, LXX (1935), p. 121 et seq. (= in: *Gesammelte Schriften*, II, p. 817 et seq.).

⁴ E. R. DODDS, *Řekové a iracionální*, p. 158.

⁵ Dopis autorovi z 29. července 2006.

⁶ Cf. však *infra*, Eumel. fr. 8 Bernabé (fr. 22* West [*Orph. test.* 81 Kern = *Orph. T* 1012 Bernabé]).

⁷ Někteří němečtí klasičtí filologové 19. století ovšem považovali za nejstarší známý doklad Alkaiův fragment (konec 7. či počátek 6. stol. ante), který Ernst Diehl zrekonstruoval následovně - Alc. fr. 80 Diehl (Ox. pap. 1233 fr. 8 [om. Kern et Bernabé]): τὸ γὰρ ἐμμόρμενον Ὀρφεὺς ἐβιάσδετο v.s.] | πάρ[φ]αις ἄνδρεσι τοῖς γεινο[μένοι]σιν θάνατον φύγην | αἱ πάντ[αι] σόφος ἦ καὶ φρέσι πύκνα[ισι] κεκάσμενος]. | νήπιος, παρὰ μοῖραν Δίος οὐδὲ τρί[χες] ἔρρουεν]. (*Orfeus přemáhal*, *co je souzeno...* | *[k útocišti navád]íš lidi, kteří zplod[ili] smrt.* | *Kéž z[ve]la mudrc mocnou je myslí [nadán! | Ubob]ý, proti (soudu) Diory Moiry ne[padne ni v]las.*). Diehlovi rekonstrukci Ὀρφεὺς přijali H. DIELS (resp. W. Kranz), DK 1 A 2 a O. KERN, *rezens.* [W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*], in: *Gnomon*, XI/9 (1935), p. 475, který se domníval, že tento fragment „zároveň představuje jedno z důležitých svědectví o orfickém náboženství a jako takový musí být ceněn.“ Později se ovšem ukázalo (cf. e.g. D. A. CAMPBELL, *Greek Lyric*, I, p. 254; či M. P. NILS-

hem. V nejstarších vrstvách řeckého písemnictví, u Homéra a Hésioda se sice s Orfeovým jménem nikde nesetkáme, ale jak samotný zlomek z Íbyka - fr. 306 Davies = fr. 17 Diehl (*Orph. test.* 2 Kern = *Orph. T* 864/II Bernabé), nesoucí pouhá dvě slova v dórskému dialektu Ὀνομακλυτὸν Ὀρφήν ('Orfés slavného jména'),⁸ naznačuje, byl již v této době považován za proslulou a známou postavu. To ovšem nic nemění na faktu, že v archaickém období je pro nás Orfeus stále obklopen aurou tajemství. Etymologie jeho jména je nejasná,⁹ třebaže již bylo učiněno mnoho pokusů starověkých i moderních autorů odvodit je od různých sémantémů spjatých s Orfeem na genealogické či funkcionální úrovni.¹⁰

2.1. Orfeův původ: mýtická genealogie a mýtická geografie

Již zde se ovšem setkáváme s první obtíží. Jméno Orfeus zní helénsky, avšak všechny prameny, které hovoří o jeho geografickém původu či působení, se shodují na tom, že touto krajinou byla Thrákie nebo Makedonie. Tomu nasvědčuje i Orfeova genealogie. Jako jeho otec bývá totiž nej-

SON, *Geschichte der Griechischen Religion*, I, p. 681 adn. 4), že počáteční písmena na papyru jsou OY nikoli OP a Orfeovo jméno zde tudíž patrně nestálo. Zároveň bych zde rád poděkoval panu dr. Vítkovi, že mi k této pasáži poskytl cenné informace.

⁸ Doslova zde stojí 'Orfén', což je Íbykem užitý nominativ v dórskému dialektu. Cf. Priscian. *Inst.* VI, 92 (*Orph. test.* 2 Kern = *Orph. T* 864 Bernabé): *pro* Ὀρφεύς Ὀρφης *et* Ὀρφήν *dicunt* (sc. *Dores*)... *similiter* *Ibycus* Ὀνομακλυτὸν Ὀρφήν *dixit*. (*Místo Orfeus, říkájí* (sc. *Dórové*) *Orfés, v akuzativu Orfén (...)* *podobně Íbykos řekl Orfés slavného jména.*).

⁹ Byť sufix -εύς dává tušit, že jméno má starý prehelénský původ, podobně jako Théseus, či Odysseus. Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, III, s.v. Ὀρφεύς, p. 829. Morfém samotný pak může evokovat slova odvozená od indoevropského kořene **h₃orb^h-o-*, **ὄρφο-* s odkazem na lexém ὄρφανός s významem 'sirotek' Cf. EDG, II, s.v. ὄρφανός, p. 1113 seq. Jméno by tak odkazovalo na příběh o ztrátě Eurydiky (cf. *infra*). Pozornost rovněž zasluhuje lexém ὄρφνη, 'temnota', 'noc', který by zase odkazoval na jisté chtonické a nekromantické rysy Orfeovské legendy (cf. *infra*). Na indoevropských souvislostech staví M. ESTELL, *Orpheus and Rbhu Revisited*, in: JIES, XXVII/3-4 (1999), p. 327–333.

¹⁰ O. KERN, *Orpheus*, p. 23, jej vykládá jako 'Osamělý pěvec', což vyvozuje ze spojení se jménem jeho otce Oiagra, které by podle některých hypotéz (E. MAAB, *Orpheus*, p. 154) mohlo etymologicky vzniknout ze spojení slov οἶος (osamělý) a ἀργεύς (lovec) a znamenat 'osamělý lovec'. R. BÖHME, *Der Sänger der Vorzeit*, p. 32 seq., se snaží zrekonstruovat význam jména srovnáním s mykénskou jazykovou vrstvou a spojuje jej s Orfeovou 'funkcí' rhapsóda. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, II, p. 192 adn. 1, je toho mínění, že jméno žádný zvláštní význam nemá.

častěji uváděn thrácký říční bůh Oiagros,¹¹ za matku pak ‘nejvznešenější z Mús’¹² - ‘velebitelka hrdinského zpěvu’ a ‘patronka výmluvnosti’ - Kalliopé.¹³ Některými autory byl však Orfeus rovněž považován za syna Apollónova,¹⁴ což dobře koresponduje s některými apollinskými rysy Orfeovy povahy, s nimiž se setkáme později. Za nejstarší, byť pochybný, zdroj lze považovat Pind. *Pyth.* IV, 176-177 (*Orph. test.* 58 Kern = Orph. T 899/I Bernabé):

ἐξ Ἀπόλλωνος δὲ φορμιγκτὰς ᾠοῖδ' ἄν πατήρ

ἔμολεν, εὐαῖνητος Ὀρφεύς.

(*A* z Apollóna pochází bráť na lyru, otec zpěvu,
pověstný Orfeus.).

Na jiném místě totiž Pindaros uvádí Oiagra. Navíc je zde Orfeus obdařen častým božským epite-
tem χρυσάορα ‘zlatého meče’, kterým navíc sám na jiném místě nazývá Apollóna.¹⁵ Pind. fr.

128c, 11 Snell-Maehler (*Orph. test.* 56 Kern = Orph. T 890 Bernabé):

υἷὸν Οἰάγρου <δὲ>

Ὀρφέα χρυσάορα

(*Syn Oiagrou,*

Orfeus zlatého meče.).

Zdali tedy Pindaros považoval Orfea za syna Apollónova či Oiagrova není jisté.¹⁶ V každém pří-
padě však jasnou zmínku o apollinském původu nacházíme již ve 4. stol. ante u historika Asklepi-
ada z Tragilu.¹⁷ Nejistota panující v určení Orfeova otce se promítla i do některých pramenů,

¹¹ Takto již Pind. fr. 128c Snell-Maehler (*Orph. test.* 56 Kern = Orph. T 890 Bernabé); Nonn. *Dion.* XIII, 428-431 (*Orph. test.* 23 Kern = Orph. T 892/I Bernabé); Nonn. *Dion.* XXII, 168-190 (om. Kern - Orph. T 892/II Bernabé); Serv. *in Aen.* VI, 645 (II 89, 23 Thilo-Hagen [*Orph. test.* 23 Kern = Orph. T 893 Bernabé]); Serv. *in Georg.* IV, 523 (III 358, 14 Thilo-Hagen [om. Kern - Orph. T 894/II Bernabé]) etc.

¹² Jak ji nazývá Hes. *Theog.* 79.

¹³ E.g. Timoth. *Pers.* V, 221 (cf. *infra*); Parmen. *Anth. Pal.* XVI, 217 (om. Kern - Orph. T 904 Bernabé); *Orph. Arg.* 77.

¹⁴ Cf. obecně k problematice Orfeova otce C. ROBERT, *Die Griechische Heldensage*, I, p. 410.

¹⁵ Epiteton Apollóna: Hom. *Il.* V, 509; XV, 256; Pind. *Pyth.* V, 104. Démétrý: *Hymn. Cer.* 4. Artemidy: Orac. ap. Herod. *Hist.* VIII, 77. χρυσᾶορεύς: Zeus ve Stratonikei: Strab. *Geogr.* XIV, 2, 25, cf. OGIS 234, 24 (Delfy, 3. stol. ante); cf. *it.* χρυσᾶόριος, CIG 2720, 2721 (Stratonicea).

¹⁶ Cf. k tomu I. M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, p. 4 et seq.

¹⁷ Cf. Asclepiad. *in Σ. Apoll. Rhod.* I, 23-25a (*Orph. test.* 5 Kern = Orph. T 896/I Bernabé); Asclepiad. *in Σ. Eurip. Rhes.* 895 (*Orph. test.* 22 Kern = Orph. T 896/II Bernabé); Asclepiad. *in Σ. Pind. Py.* IV, 313 (om. Kern - Orph. T 896/III). Cf. *it.* Orac. ap. Menaechm. FGH 131 F 2 (*Orph. test.* 114 Kern = Orph. T 895 Bernabé); Philodem. *De Piet.* (Hercul. Pap. 243 VI 12, p. 13 Gomperz [om. Kern - Orph. T 898 Bernabé]); *Orph. hymn.* XXIV, 12; etc.

v nichž jsou pak jako otcové uváděni, pro jistotu, jedním dechem oba - Apollón i Oiagros.¹⁸ Nejasnou zmínku přináší například Bakchylidés. Dithyr. fr. 5, 8-11 Irigion = fr. 29 Maehler (29 Ox. pap. XXXII, 1967 [om. Kern - Orph. T 900 Bernabé]):

εὐαί[ν]ητον¹⁹ Οἰαγρίδα[v]
 ἔ]κατι Μούσας ἐρασιπ[λοκάμου²⁰
 παῖδ' ὅ]ν ὁ τοξοδάμας
 τίμασ' ἐ]κάεργος²¹ Ἀπόλλ[ων].
 (Pověstného syna Oiagrova
 potomka, jehož lučištník,
 prostřednictvím Músy krásných kadeří,
 dalekostřelný Apollón poctil.).

Ve zprávách antických autorů narážíme i na pokusy sestavit genealogický strom, táhnoucí se až k Orfeovým božským prapředkům a současně dovodit pokrevní linii slavných řeckých básníků Homéra a Hésioda jdoucí se až k Orfeovi.²² O tomto spojení již věděli řečtí historikové klasického období Hellanikos z Mytilény na Lesbu (ca. 480 - ca. 400 ante), jeho (údajný) žák Damastés ze Sigea v Troadě (5. stol. ante) a Ferekýdés z Lérů (resp. z Athén, ca. 450 ante), alespoň podle zprávy, kterou zanechal Proklos. Procl. *Vit. Hom.* 19 (Orph. test. 7 Kern = Orph. T 871/I Bernabé) Ἑλλάνικος (FGH 4 F 5b = fr. 5b Fowler) δὲ καὶ Δαμάστης (FGH 5 F 11b = fr. 11b Fowler) καὶ Φερεκύδης (FGH 3 F 167 = fr. 167 Fowler) εἰς Ὀρφέα τὸ γένος ἀνάγουσιν αὐτοῦ. Μαίονα γάρ φασι τὸν Ὀμήρου πατέρα καὶ Δίον τὸν Ἡσιόδου γενέσθαι Ἀπέλλιδος τοῦ Μελανώπου τοῦ Ἐπιφράδεος τοῦ Χαριφήμου τοῦ Φιλοτέρπεος τοῦ Ἰδμονίδεω τοῦ Εὐκλέος τοῦ Δωρίωνος τοῦ Ὀρφέος. (Hellanikos, Damastés a Ferekýdés dovádějí rodokmen až k Orfeovi. Homérův otec Maión a Hésiodův otec Díos byli totiž, jak tvrdí, syny Apellida, syna Melanópora, syna Epifradova, syna Charifémova, syna Filoterpova, syna Idmonidova, syna Eukleova, syna Dóriónova, syna Orfeova.).

¹⁸ Takto například Apollodóros tvrdí - *Bibl.* I 3, 2 (Orph. test. 22 Kern = Orph. T 901/II Bernabé): Καλλιόπης μὲν οὖν καὶ Οἰάγρου, κατ' ἐπὶ κλησιν δὲ Ἀπόλλωνος, Λίνος, ὃν Ἡρακλῆς ἀπέκτεινε, καὶ Ὀρφεὺς ὁ ἀσκήσας κιθαρωδίαν. (Kalliópé porodila Oiagroví, což je přídomek Apollónův, syny Lína, kterého zabil Héraklés a Orfea, který byl pěvcem.).

¹⁹ κλε[ῖ]ον <σ>ε tempt. Maehler acc. Bernabé. Slovo má podobný význam 'proslulý', dle mého názoru však εὐαίνητος dobře koresponduje se stejným výrazem v právě citovaném Pindarově zpěvu a odráží tak i lépe tradici řecké lyriky.

²⁰ Není bez zajímavosti, že tento poměrně zřídka užívaný lyrický *epíteton ornans* náleží Persefoně v orfickém hymnu na Adónida. Orph. *hymn.* LVI, 9.

²¹ ἐκάεργος 'dalekostřelný' je starý, již homérský, epíteton Apollóna, cf. Hom. *Il.* I, 147; V, 439; *Od.* VIII, 323.

²² Cf. k podrobné analýze těchto rodokmenů M. KIVLIO, *Early Greek Poet's Life*, p. 12 et seq. K možným důvodům pro toto spojení pak *ibid.* p. 16 seq. a zejména p. 54 et seq.

V jiných (pozdějších) pramenech se pak dokonce setkáváme s pokusem usmířit protikladné výpovědi autorů, podle nichž je Orfeovým otcem buď Oigaros, nebo Apollón, tvrzením, že Oigargos byl potomkem Apollónovým. Toto nacházíme například v dílku *Soutěž Homéra a Hésioda* z 2 stol. A.D.²³ *Certam. Hom. et Hes.* 4 (36, 8 Wilamowitz [*Orph. test.* 8 Kern = Orph. T 873 Bernabé]): Ἀπόλλωνός φασι καὶ Θωώσης τῆς Ποσειδῶνος γενέσθαι Λίνον, Λίνου δὲ Πίερον, Πιέρου δὲ καὶ νύμφης Μεθώνης Οἰαγρον, Οἰάγρου δὲ καὶ Καλλιόπης Ὀρφέα. ... Ἡσίοδον καὶ Πέρσην ... Μαίονος δὲ θυγατρὸς καὶ Μέλητος τοῦ ποταμοῦ Ὀμηρον. (*Jak tvrdí, že Apollóna a Thoósy, dcery Poseidónovy, vzešel Linos, že Lina pak Píeros, že Píera a že nymfy Methóny Oigargos, že Oiagra a Kalliópy Orfeus. ... Hésiodos a Persés, ..., a že dcery Maíóna a řečky Meléta Homéros.*).²⁴ Většina uvedených jmen není pro naše zkoumání důležitá, za zmínku snad stojí Linos, který býval s Orfeem často spojován a na nějž ještě několikrát narazíme. Posléze pak i Píeros - eponymní obyvatel krajiny, která byla, podle některých zdrojů, Orfeovým domovem.

Co se týče časového zařazení, byli starověcí dějepisci víceméně zajedno když kladli Orfeovo působení do doby před vypuknutím války o Ílion. Měl být současníkem výpravy Argonautů a Hérakla, se kterým se jí také zúčastnil. Takto například Clem. Alex. *Strom.* I, 21, 131, 1 (*Orph. test.* 15 Kern = Orph. T 876/V Bernabé): Ὀρφεὺς δὲ, ὁ συμπλεύσας Ἡρακλεῖ, Μουσαίου διδάσκαλος· (*Orfeus, který se plavil spolu s Héraklem, byl učitelem Músaia*). Některé prameny jsou dokonce přesnější a uvádějí, že Orfeus žil v době vlády krále Erechthea, otce Kekropa II. O tom nás informuje např. takzvaný Párský mramor: stéla opatřená inskripcí z roku 264/3 ante z ostrova Paros v Egejském moři, která shrnuje nejdůležitější data řecké historie. *Marm. Par.* IG XII 5, 444 (*Orph. test.* 221 Kern = Orph. T 513 Bernabé): [ἀφ' οὗ Ὀρφεὺς ὁ Οἰάγρου καὶ Καλλιόπης] υἱὸς τῆς [ἐ]αυτοῦ πο<ι>ησιν ἐξ[έ]θηκε Κόρης τε ἀρπαγὴν καὶ Δήμητρος ζήτησιν καὶ τὸν αὐτοῦ[.....]θος τῶν ὑποδεξαμένων τὸν καρπὸν, ἔτη ΧΗΔΔΔΓ, βασιλεύοντος Ἀθηνῶν Ἐριχθέως. (*Od doby, kdy Orfeus, syn Oiagra a Kalliópy zveřejnil své básně o (tom), jak byla unesena Koré a jak ji Déméter hledala ..., kteří přijali plod země, (uplynulo) 1133 let; když v Athénách vládl Erechtheos*). Víme, že Erechtheus žil pět generací před vládcem Menestheem, který velel Athénanům u Tróje.²⁵ O tomto nápisu a dalších údajích, které přináší, bude ještě řeč. V podobném du-

²³ Jeho důležitým zdrojem je však dílo Μουσεῖον rhétora Alkidamanta z Eleje ze 4. stol. ante. Cf. M. L. WEST, *The Contest of Homer and Hesiod*, in: CQ^{NS}, XVII/2 (1967), 433-450.

²⁴ Tato genealogie se téměř neliší od té, kterou uvádí historik Charakos (snad 2. stol.) z Pergamu (genealogii od Orfea dál neuvádím) *Suda s.v.* Ὀμηρος (III 525, 4 Adler [*Orph. test.* 9 Kern = Orph. T 872 Bernabé]): ἔστι δὲ ἡ τοῦ γένους τάξις κατὰ τὸν ἱστορικὸν Χάρακα αὕτη· Αἰθούσης Θράσσης Λίνος, τοῦ δὲ Πιέρου, τοῦ δὲ Οἰαγρού, τοῦ δὲ Ὀρφεύς. (*Podle historika Charaka je pořadí rodu takovéto: že thrácké Aithúsy se narodil Linos, že něj Píeros, že něj Oigargos, že něj Orfeus*).

²⁵ Hom. *Il.* II, 552. K dataci Erechtheovy vlády cf. R. L. FOWLER, *Early Greek Mythography*, II, p. 451.

chu se nesou i zprávy, které poskytují křesťanští autoři Tacianem počínaje.²⁶ Tat. *Orat. ad Graec.* XXXIX, 3 (*Orph. test.* 16 Kern = *Orph. T.* 875/II Bernabé): κατὰ δὲ Ἀκρίσιον ἢ Πέλοπος ἀπὸ Φρυγίας διάβασις καὶ <ή> Ἴωνος εἰς τὰς Ἀθήνας ἄφιξις καὶ ὁ δεύτερος Κέκροψ αἱ τε Περσέως καὶ Διονύσου πράξεις καὶ Ὀρφέως μαθητὴς Μουσαῖος· (*Do doby Akrisioni (spadá) Pelopův příchod z Frygie, Iónův příchod do Athén, (vláda) Kekropa II., Perseovy a Dionýsovy činy, Orfeův žák Músaïos.*). V žádném případě však nemůžeme tato data brát příliš vážně. Za prvé byl Orfeus postavou mýtickou a nikoliv historickou, za druhé pokusy o zasazování událostí mýtických, či polomytických do historicky přesného rámce podléhají tendenci tento rámeček zcela nehistoricky deformovat. Musíme se tedy spokojit s tím, že žádná přesná data nezjistíme. Uvedené texty nám však přesto poskytnou doklad o tom, že Řeky byl Orfeus většinou chápán jako postava předtrójských časů, jako současník hérůů. Na druhou stranu byl však Orfeus rovněž považován za autora theologických spisů, které se začaly objevovat pod jeho jménem již od klasického období. To ovšem působilo nemalé zmatky, neboť v obecném povědomí Řeků bylo pevně zakořeněno, že neexistují starší spisy, než jsou básně Homéra a Hésioda.²⁷ Našli se proto i tací, kteří Orfeův život kladli až do doby po Homérovi a Hésiodovi. Takový je patrně i smysl zprávy, kterou zanechal Hérodotos, byť Orfea zde výslovně nejmenuje. Herodot. *Hist.* II, 53, 1 (*Orph. test.* 10 Kern = *Orph. T.* 880 Bernabé): Ὅθεν δὲ ἐγένετο ἕκαστος τῶν θεῶν, εἴτε δὴ αἰεὶ ἦσαν πάντες, ὁκοῖοι τέτινες τὰ εἶδεα, οὐκ ἠπιστάτο μέχρι οὗ πρῶην τε καὶ χθὲς ὥς εἰπεῖν λόγῳ. Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὅμηρον ἡλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω μέο πρεσβυτέρους γενέσθαι καὶ οὐ πλέοσι· οὗτοι δὲ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλήσι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημῖναντες· οἱ δὲ πρότερον ποιηταὶ λεγόμενοι τούτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι ὕστερον, ἔμοιγε δοκέειν, ἐγένοντο. Τούτων τὰ μὲν πρῶτα αἱ Δωδωνίδες ἱρήϊαι λέγουσι, τὰ δὲ ὕστερα τὰ ἐς Ἡσίοδον τε καὶ Ὅμηρον ἔχοντα ἐγὼ λέγω. (*Odkud jeden každý z bohů pochází, zda existovali všichni odedávna, a jak vypadají, to vědí Řekové takřka teprve od věrejska*

²⁶ Cf. Clem. Alex. *Strom.* I, 21, 103, 5; Euseb. *Praep. Ev.* X 11, 23.

²⁷ Cf. Sext. Empir. *Adv. Math.* I, 203 (*Orph. test.* 11 Kern = *Orph. T.* 882 Bernabé): δεδοκιμασμένης λαμβάνεται συνηθείας, δεδοκιμασμένη δὲ καὶ ἀρχαιοτάτη ἐστὶν ἡ Ὀμήρου ποίησις· ποίημα γὰρ οὐδὲν πρεσβύτερον ἦκεν εἰς ἡμᾶς τῆς ἐκείνου ποιήσεως· (...) ἀλλὰ πρῶτον μὲν οὐχ ὑπὸ πάντων ὁμολογεῖται ποιητῆς ἀρχαιότατος εἶναι Ὅμηρος· ἐνιοὶ γὰρ Ἡσίοδον προΐκειν τοῖς χρόνοις λέγουσιν, Λίνον τε καὶ Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον καὶ ἄλλους παμπληθεῖς. (*A poezie Homérova, jež je považována za nejstarší; neboť žádná báseň starší, než jeho poezie se nám nedochovala. (...) Avšak, nejprve, ne všichni souhlasí, že Homér je nejstarším básníkem; neboť někteří říkají, že Hésiodos jej předcházela v čase a rovněž i Línos a Orfeus a Músaïos a mnozí další.*). V podobném duchu se vyjadřuje též Ioseph. *Con. Ap.* I, 12 (*Orph. test.* 11 Kern = *Orph. T.* 882/II Bernabé): ὁλως δὲ παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν οὐδὲν ὁμολογούμενον εὐρίσκεται γράμμα τῆς Ὀμήρου ποιήσεως πρεσβύτερον. (*U Řeků nenacházíme vůbec žádné literární dílo, o němž by všichni shodně soudili, že je starší než Homérovy básně.*).

nebo od předevčerejška. Hésiodos a Homér žili tuším asi čtyři sta let přede mnou, ne více. A ti to byli, kdo vytvořili Řekům rodokmen bobů, dali jim přízviska a rozdělili mezi ně jejich hodnosti a umění a naznačili jejich podoby. Básníci, o kterých se tvrdí, že žili před těmito muži, žili podle mého názoru později. To první tvrdí dódónské kněžky, to druhé, pokud se týká Hésioda a Homéra, tvrdím já.). Tyto nesrovnalosti pak vedly antické autory k závěru, že Orfeů bylo vícero. Tuto hypotézu zastával podle scholiasty například mytograf Hérodóros z pontské Hérakleie píšící kolem roku 400 A. Ch. O něm víme z jiných zdrojů, že byl sám autorem pojednání o Orfeovi.²⁸ Σ in Apoll. Rhod. Arg. I, 23-25a (Orph. test. 5 Kern = Orph. T 867 Bernabé): Ἡρόδορος (FGH 31 F 32 = fr. 42 Fowler) δύο εἶναι Ὀρφεῖς φησιν, ὃν τὸν ἕτερον συμπλεῦσαι τοῖς Ἀργοναύταις. (Hérodóros tvrdí, že byli dva Orfeové, z nichž ten druhý se plavil spolu s Argonauty.). Tyto nesrovnalosti pak zaměstnávaly mysl nejen učenců antických, ale i moderních. Obě zmíněné pasáže a zejména ta dříve citovaná z Hérodota, zavadly podnět mnoha odborným debatám. Šlo však především o existenci spisů kolujících pod Orfeovým jménem, kterými se na tomto místě nezabývám.²⁹

Nyní zpět k Orfeovu příběhu samotnému, jak se nám dochoval prostřednictvím zpráv antických autorů. Dětství patrně prožil poklidné, neboť žádného starověkého mytografa nezaujalo natolik, aby o něm zanechal nějakou zprávu. S obtížnější problematikou se ovšem setkáme ve chvíli, kdy se pokusíme detekovat oblast, do níž bylo Orfeovo působení lokalizováno - jeho domovinu. Jak již bylo řečeno, Orfeus byl od nejstarších dob běžně považován za Thráka.³⁰ Existují ovšem dvě různé tradice, z nichž každá jeho domovinu lokalizuje jinak. První udává několik oblastí v Thrákii. Nejčastěji je uváděna oblast pohoří Hemu, Orbelu a Rhodopé,³¹ která tvořila přirozenou hranici mezi Thrákií a Makedonií. Toto praví římský geograf Pomponius Mela, působící v 1. století, který dodává, že zde Orfeus prováděl obřady k počtě otce Libera - božstva, které římsští theologové ztotožnili v rámci *interpretatio romana* s Dionýsem - Pomp. Mel. *De chorogr.* II, 17 (Orph. test. 33 Kern = Orph. T 924 Bernabé): montes interior (sc. Thracia) adtollit Haemon et

²⁸ Olympiodor. ap. Phot. *Bibl.* 80, 61a 32 (I 180 Henry [Orph. test. 230 Kern = Orph. T 1129/I Bernabé]): Ἡρόδορος δέ, ὁ τὴν Ὀρφέως καὶ Μουσαίου συγγράψας ἱστορίαν (FGH 31 F 12 = fr. 12 Fowler). (Herodorus, který sepsal pojednání o Orfeovi a Músaiovi.).

²⁹ Cf. pro možné důvody zavedení 'druhého' Orfea a analýzu datací R. L. FOWLER, *Early Greek Mythography*, II, p. 212 seq. S ohledem na spisy kolující pod Orfeovým jménem se pasážemi zabývá I. M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, 157 et seq.

³⁰ E.g. Eurip. *Alc.* 967-96 (Orph. test. 82 Kern = Orph. T 919 Bernabé); Themist. *Or.* XVI, 209c (Orph. test. 36 Kern = Orph. T 922 Bernabé) etc.

³¹ Podobně též uvádějí Pindus a Hemus Horat. *Carm.* I, 12, 6 - 12 (Orph. test. 53 Kern = Orph. T 923 Bernabé); Rhodopé a Ismarus Verg. *Buc.* VI, 30 (om. Kern - Orph. T 925 Bernabé); a Ismarus Ovid. *Amor.* 3, 9, 21s (om. Kern - Orph. T 926 Bernabé).

Rhodopen et Orbelon, sacris Liberi patris et coetu Maenadum, Orpheo primum initiante, celebratos. (*Vnitrozemí* (sc. Thrákie) je posetá pobořími - Haimos, Rhodopé a Orbelos, která jsou všechny dobře známá díky obřadům otce Libera a shromažďování mainad, jež zavedl Orfeus.). Tato pasáž přináší mnohem více zajímavých informací. Jejich rozbor však ještě prozatím oddálím. Další oblastí, do níž bývá Orfeovo působení zasazováno je pak jižní pobřeží Thrákie kolem hory Pangaiu,³² která jak uvidíme později, byla spojována zejména s místem Orfeovy tragické smrti.³³ Posledním místem, které zasluhuje zmínku je okolí hory Zónaion, ležící poblíž mysu Serrhion (či Serrion).³⁴ Pozdně antický rétor Eutéknios (mezi 3. a 5. stol.) totiž uchoval zajímavý detail, podle nějž prý na tomto místě stála jakási jeskyně bohyně Hekaty. Eutecn. *Paraphr. in Nicandr. Coloph. Ther.* XXVI, 10 (om. Kern - Orph. T 930 Bernabé): ἔστι δὲ δὴ καὶ Ζωναῖον ὄρος καλούμενον, ἔνθα Ὀρφεὺς ἐκιδάριζεν καὶ εἶχεν ἄντρον ἢ Ἑκάτη. (*Je pak i hora, jež se nazývá Zónaion, kde hrál Orfeus na kitharu, a kde měla jeskyni Hekaté*).³⁵ Na tom by bylo jen pramálo zajímavého,³⁶ nebýt krátké pasáže na úplném konci tzv. *Orfické Argonautiky*, kterou Orfeus, který je sám jejím vypravěčem, uzavírá svůj zpěv. Zmiňuje se v ní totiž o jakési 'proslulé' thrácké jeskyni, kde měl být počat. *Orph. Arg.* 1373 Vian (*Orph. test.* 41 Kern = Orph. T 937/II Bernabé):

Ἔνθεν δ' ὀρμηθεὶς ἐσύθην χιονώδεα Θρήκην
 Λειβήθρων ἐς χῶρον, ἐμὴν ἐς πατρίδα γαῖαν·
 ἄντρον δ' εἰσεπέρησα περικλυτόν, ἔνθα με μήτηρ
 γείνατ' ἐνὶ λέκτροις μεγαλήτορος Οἰάγροιο.

(*Odtud jsem ubáňel do sněžné Thrákie,
 do země Libéthranů, mé vlastní otčiny;
 a vstoupil do proslulé jeskyně, kde mě má matka*

³² Cf. Aesch. *Pers.* 494; Herod. *Hist.* 5, 16, 1; Thuc. *Hist.* 2, 99; Verg. *Georg.* 4, 462; Plin. *Nat. Hist.* IV, 40 etc. Orfeovo působení zde zaznamenávají e.g. Serv. in *Georg.* IV, 461 (om. Kern - Orph. T 932 Bernabé; Sil. Ital. *Pun.* XI, 464 seq. (om. Kern - Orph. T 932/II Bernabé).

³³ Smrt zde zmiňuje Aesch. *Bassar.* (ap. ps.-Eratosth. *Catast.* 24 [*Orph. test.* 113 Kern = Orph. T 536 et 1033 et 1070 Bernabé]), jehož svědectvím se budu zabývat později. Naopak Orfeovo narození sem klade Maxim. Tyr. *Dialex.* XXX, 6 (om. Kern - Orph. T 931/III Bernabé): Ὀρφεὺς ἐκεῖνος ἦν μὲν Οἰάγρου παῖς καὶ Καλλιόπης αὐτῆς, ἐγένετο δὲ ἐν Θράκῃ ἐν τῷ Παγγαίῳ ὄρει· (*Onen Orfeus byl synem Oiagra a samotné Kalliopy, narodil se v Thrákii na boře Pangaion*).

³⁴ Herod. *Hist.* VII, 59, 2; Plin. *Nat. Hist.* IV, 43. V souvislosti s Orfeem zmiňuje toto místo i Apoll. Rhod. *Arg.* I, 29 (*Orph. test.* 51 Kern = Orph. T 951/I Bernabé) - cf. *infra*. Mapa oblasti s těmito lokalitami in: BAGRW Map. 51 Thracia F 3.

³⁵ O Hekatině jeskyni se zmiňuje již Hom. *Hym. Cer.* 25.

³⁶ Pasáž také skutečně unikla pozornosti editorů. Kern nezařazuje zlomek vůbec, Bernabé pouze jeho první část.

počala na loži srdnatého Oiagra.)

Samozřejmě se může jednat jen o náhodu a pasáže spolu vůbec nemusejí souviset. Současně však není vyloučené, že nějaké kultické místo, typu Ídské jeskyně na Krétě, spojené v lokální tradici s místem Orfeova narození, se zde skrývat může. Tím spíše, že o spojení Orfea s Hekatou ještě uslyšíme později. Podle Pausania byl totiž Orfeus tím, kdo zavedl kult Hekaty v Aigíně.³⁷ S motivem jeskyně se v Orfeově příběhu pak také setkáme ještě jednou, a to na místě, kde bude řeč o věštění a hypotéze o nekromantickém pozadí Orfeovy legendy.

Další autoři poskytují kromě údajů o Orfeově domovině i zprávy, ke kterému etniku Orfeus náležel. Podle některých jím byli Kikónové.³⁸ Jedná se však patrně o poetické označení odvozené z Homérovy zmínky.³⁹ Jako další kmen bývají uváděni Odrysové, jak dokládá Cono ap. Phot. *Bibl.* 186, 140a 20 (III, 33 Henry [*Orph. test.* 39 Kern = Orph. T 931 Bernabé]): Ὀρφεὺς ὁ Οἰάγρου καὶ Καλλιόπης μιᾷς τῶν Μουσῶν, ἐβασίλευε Μακεδόνων καὶ τῆς Ὀδρυσίδος, ἐπετήδευε δὲ μουσικὴν, καὶ μάλιστα κιθαρωδίαν. Καὶ (φιλόμουσον γὰρ τὸ Θρακῶν καὶ Μακεδόνων γένος) ἤρεσκεν ἐν τούτοις διαφερόντως τῷ πλήθει. (*Orfeus, syn Oiagra a Kalliopy, jedné z Mús, byl králem Makedonců a země Odrysů. Věnoval se hudbě, zejména hře na lyru. A protože Thrákové a Makedonci jsou hudbymilovné národy, získal si tam oblibu u velkého množství lidí.*)⁴⁰ Na první pohled je zarážející, že podle Konóna byl Orfeus králem Makedonců. Působí to poněkud neobratně a leckoho by to mohlo uvést v omyl a svědectví přejít s odůvodněním neznalosti autora. Toto spojení má však svou vnitřní logiku, která nás přivádí k druhé tradici, o níž jsem se už dříve zmínil. Ta považovala za Orfeovu domovinu místo poněkud jiné. Bylo jím olympské pohoří. Sem lokalizoval Orfeův původ například Apollónios Rhodský ve svém výpravném eposu o cestě za zlatým rounem. Apoll. Rhod. *Arg.* I, 23-25 Mooney (*Orph. test.* 23 Kern = Orph. T 935 Bernabé):

³⁷ Paus. *Graec. Descr.* II, 30, 2 (*Orph. test.* 110 Kern = Orph. T 535/I Bernabé).

³⁸ Přesnější údaje o nich podává Pomp. Mel., *De Choreogr.* 2, 28 (om. Kern - Orph. T 927 Bernabé): circa Hebrum Cicones, trans eundem Doriscos (...) dein promunturium Serrhion. (*Kikónové se nacházejí kolem Hebru, na jehož protější straně je Dóriskos... Dále je mys Serrhion.*).

³⁹ Hom. *Il.* II, 846; XVII, 73; Orfeovo spojení s touto oblastí - Ps.-Arist. fr. 641,48 Rose (*Orph. test.* 124 Kern = Orph. T 1073/III Bernabé); Diod. *Bibl. Hist.* V, 77, 3 (om. Kern - Orph. T 529 Bernabé); Strab. *Geogr.* VII, fr. 10a Radt (*Orph. test.* 40 Kern = Orph. T 554 Bernabé); Ovid. *Met.* 11, 4 (*Orph. test.* 124 Kern = Orph. T 1035/II Bernabé); Verg. *Georg.* IV, 520 (*Orph. test.* 113 Kern = Orph. T 1035/III Bernabé). Cf. F. GRAF, *Orpheus: A Poet Among Men*, p. 87.

⁴⁰ Jak se ovšem domnívají někteří badatelé, je dokonce možné nalézt historický původ Orfeova spojení s kmenem Odrysů, který se stal významným mezi lety 450-330 ante, kdy Térés a jeho syn Sitaklés zakládali Thrácké království, které bylo spojencem Athén během Peloponéské války. Cf. F. GRAF, *Op. cit.*, p. 87 a I. M. LINFORTH, *Two Notes on the Legend of Orpheus*, in: TAPA, LXII (1931), p. 5 et seq.

Πρωτά νυν Ὀρφῆος μνησώμεθα, τὸν ῥά ποτ' αὐτὴ
Καλλιόπη Θρήικι φατίζεται εὐνηθεῖσα
Οἰάγρῳ σκοπιῆς Πιμπληίδος ἄγχι τεκέσθαι.

(*Nejdříve Orfeu pěvce uvedu, kterého sama*

Kalliopé, jak pověst nám praví, po sňatku s Thráckým

Oiagrem zrodila tam, kde Pimplejské vrchy se táhnou.).

Vesnička Pimpleia se nacházela na severovýchodní straně olympského pohoří a spadala do oblasti, která se nazývala Pierie.⁴¹ Tato mytická, stejně jako mystická krajina byla tradičním domovem Mús,⁴² jejichž kult sem byl uvedený Pierem,⁴³ který byl podle jedné z výše uvedených genealogií Orfeovým předkem. Tato lokalita byla v historických dobách obývaná Makedonci a nabízí se tedy otázka, proč antičtí mytografové zasazovali thráckého Orfeu právě sem. V tomto případě je však naštěstí odpověď nasnadě. Někteří antičtí autoři totiž uchovali tradici, podle níž byli původními obyvateli Thrákové, kteří byli později vytlačeni a usídlili se v okolí pohoří Pangaiu.⁴⁴ Tato etnografická změna byla potvrzena i archeologickým výzkumem, podle nějž k ní došlo v raném archaickém období.⁴⁵ Konón se tedy snažil překlenout rozpor mezi mýtem a historií tím, že udělal z Orfeu krále Makedonců.⁴⁶

Než uzavřeme otázku Orfeova původu, zbývá se pozastavit ještě nad jedním problémem, který přináší ikonografický materiál. Na raných řeckých vázách, bývá totiž Orfeus zobrazován v řeckém rouchu, které až později střídá oděv thrácký.⁴⁷ Na známé malbě z červenofigurové attické vázy z jihosicilské Gely, pocházející z poloviny 5. stol. ante je například zobrazen pěvec oděný do *chitónu*, jak hraje na lyru obklopen skupinou thráckých válečníků, kteří okouzleně naslouchají jeho zpěvu.⁴⁸ Rozdílnost oděvů je přitom na první pohled zřejmá. Zatímco Orfeu od

⁴¹ O něco více informací přináší Strab. 7 (*Geogr.* VII, fr. 18), fr. 10a Radt (*Orph. test.* 40 Kern = *Orph.* T 936 Bernabé): "Ὅτι ὑπὸ τῷ Ὀλύμπῳ πόλις Δίων· ἔχει δὲ κάμην πλησίον Πίμπλειαν· ἐνταῦθα τὸν Ὀρφέα διατρίψαι φασὶ κτλ. (*Na úbočí Olympu leží město Díon a poblíž něj se nachází vesnice Pimpleia. Zde žil podle pověsti Orfeus.*).

⁴² Hom. *Il.* II, 491; Hes. *Theog.* 53.

⁴³ Paus. *Graec. Descr.* IX, 29, 23.

⁴⁴ Thuc. *Hist.* II, 99; Strab. *Geogr.* X, 2, 71.

⁴⁵ Cf. N. G. L. HAMMOND, *A History of Macedonia*, I, p. 416 et seq.; Id., *Illyris, Epirus and Macedonia: III Macedonia*, in: CAH III/3 (2007), p. 273 seq.

⁴⁶ Z poněkud odlišných východisek zkoumá okolnosti Orfeova spojení s Makedonií Z. H. ARCHIBALD, *The Odrysian Kingdom of Thrace*, p. 208 seq.

⁴⁷ Řecký oděv e.g. M. X. GAREZOU, s.v. *Orpheus*, in: LIMC, VII/1 (1994), no. 7-140; thrácký oděv pak ibid. no. 15; 20; 23.

⁴⁸ M. X. GAREZOU, s.v. *Orpheus*, in: LIMC, VII/1 (1994), no. 9.

pasu dolů zakrývá *chitón*, Thrákové jsou nazí, s přehozenými, typicky vzorovanými *chlamysy*. Někteří z nich mají charakteristické přilby s kovovými špicemi. V řeckém oděvu je Orfeus rovněž zachycen na slavné nástěnné malbě v besídce (*lesché*) v Delfách, která je dílem Polygnóta z Thasu, umělce působícího v polovině 5. stol. A. Ch. Malba samotná se sice nezachovala, obšírně o ní však pojednává Pausaniás, který se rovněž podivuje Orfeovu 'nethráckému vzezření'.⁴⁹ Paus. *Graec. Descr.* X, 30,6 Rocha-Pereira (*Orph. test.* 69 Kern = Orph. T 1001/I Bernabé): ἀποβλέψαντι δὲ αὐθις ἐς τὰ κάτω τῆς γραφῆς, ἔστιν ἐφεξῆς μετὰ τὸν Πάτροκλον οἷα ἐπὶ λόφου τινὸς Ὀρφεὺς καθεζόμενος, ἐφάπτεται δὲ καὶ τῇ ἀριστερᾷ κιθάρας, τῇ δὲ ἐτέρᾳ χειρὶ ἰτέας ψαύει· κλῶνές εἰσιν ὧν ψαύει, προσανακέκλιται δὲ τῷ δένδρῳ. τὸ δὲ ἄλσος ἔοικεν εἶναι τῆς Περσεφόνης, ἔνθα αἶγριοι καὶ ἰτέαι δόξῃ τῇ Ὀμήρου πεφύκασιν· Ἑλληνικὸν δὲ τὸ σχῆμά ἐστι τῷ Ὀρφεϊ, καὶ οὔτε ἡ ἐσθὴς οὔτε ἐπίθημά ἐστιν ἐπὶ τῇ κεφαλῇ Θράκιον. (*Podíváme-li se znovu po dolní části malby, spatříme za Patroklem na jakémisi pahorku sedícího Orfea. Levicí drží lyru, druhou rukou pak se dotýká vrbových ratolestí, neboť je opřen o strom. Háj, jak se zdá se, náleží Persefoně, rostou v něm totiž podle Homérova vyprávění⁵⁰ černé topoly a vrby. Orfeus je oděn řeckým rouchem, ani šat ani pokrývku na hlavě nemá thráckou.*). Tato inkonzistence literárního a ikonografického materiálu, spolu s řecky znějícím jménem Orfeus vedla často badatele ke spekulacím o jeho původu.⁵¹ Zdálo by se totiž, že Orfeus je původní řeckou postavou z nějakého důvodu přenesenou do Thrákie. Článek, který by však tuto změnu lokality vysvětloval na mýtické úrovni je ztracen kdesi hluboko v klasickém, nebo dokonce archaickém období.⁵² Domnívám se ovšem, byť pro toto tvrzení nemám žádný důkaz, že tato změna souvisí s kultem Dionýsa, s nímž byl Orfeus spojován už od klasického období. Thrákie byla v první řadě jakousi mytickou oblastí podivných zvyků a orgiastických kultů, které (s rostoucím obchodním zájmem o tuto končinu) pronikaly do Řecka. Dionýsos, stejně jako třeba Arés,⁵³ byl totiž bohem, který podle Řeků rovněž přišel z této oblasti. Víme ovšem z mykénského epigrafického materiálu psaného v lineárním písmu B, že tyto dva bohové byli pl-

⁴⁹ Cf. k analýze malby spolu s reprodukcemi její zrekonstruované podoby M. D. STANSBURY-O'DONNELL, *Polygnotos's Nekyia: A Reconstruction and Analysis*, in: AJA, XCIV/2 (1990), pp. 213–235.

⁵⁰ Hom. *Od.* X, 509.

⁵¹ W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, p. 45 seq. je například přesvědčen o tom, že Orfeus náležel nejprve ke slunečnímu apollinskému kultu starých Helénů a až později se odebral do Thrákie, kde se stal vykladačem posvátných obřadů Dionýsa. Podle tohoto britského badatele byl prý dokonce historickou osobou (*ibid.* p. 56) a jakýmsi řeckým misionářem v Thrákii.

⁵² Jisté vodítko ovšem může poskytnout fragment ztracené Aischylovy hry *Bassarai*. Cf. *infra*.

⁵³ Cf. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, p. 517.

nohodnotnými členy řeckého pantheonu již v pozdním 2. tisíciletí ante.⁵⁴ Do Thrákie, kam se kultivované pohledy Řeků obracely s jistou nedůvěrou i opovržením, byli však pravděpodobně lokalizováni proto, že tato barbarská krajina na severovýchodě Balkánského poloostrova působila dosti poněkud cizím, tajemným a obávaným charakterem. To samozřejmě neznamená, že by všichni bohové, o kterých se tvrdilo, že jsou ‘cizí’, byli lokalizováni do poněkud ‘divočejších’ končin antického světa, aby byl zdůrazněn odlišný typ jejich kultů. Skutečnými importovanými božstvy jsou například frýžská Kybelé,⁵⁵ či Hekaté, jejíž původ hledají moderní badatelé většinou v maloasijské Kárii.⁵⁶ Za Thráka byl Orfeus běžně považován celé klasické období, jak se domnívám, právě pro jeho spojení s kultem Dionýsa. Raná řecká keramika spolu s Polygnótovou malbou však ještě může uchovávat zbytky dřívějšího přesvědčení o Orfeově řeckém původu, sahajícího do doby, kdy spojení s Dionýsem nebylo tak těsné, nebo neexistovalo vůbec. Jistou indicii pro toto tvrzení nám později poskytne ještě jedna ze zpráv o Orfeově smrti. Pro spojení Orfea s Thrákií, byl však nicméně ještě další dobrý důvod. Řekové totiž s oblibou přisuzovali svým slavným pěvcům často cizí původ. Z Thrákie rovněž pocházel Thamyris,⁵⁷ či Músaios (o němž bude ještě řeč) a jak jsem již zmínil, thrácká byla v nejstarších dobách rovněž Pieria, z níž přišly samotné Múzy. Z Lýkie v Anatolii pak pocházel Olén, skladatel hymnů na Délu.⁵⁸ „Měli tedy všichni významnější mytičtí pěvci původ v neřecké mytologii?“, táže se Fritz Graf a odpovídá, že byl-li postavě v řeckých mýtech přisouzen cizí původ, značilo to, že tato postava byla vnímána jako ‘cizí’ a nezapadající do systému hodnot, alespoň v archaickém a klasickém období, kdy většina mýtů získala svou definitivní podobu.⁵⁹

⁵⁴ Cf. J. N. BREMMER, *The Greek Gods in the Twentieth Century*, in: J. N. Bremmer & A. Erskine (eds.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, [Edinburgh: Edinburgh University Press 2010], p. 3.

⁵⁵ Cf. G. SFAMENI GASPARO, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, p. 1 et seq. Cf. it. F. GRAF, *Nordionische Kulte*, p. 107 et seq.

⁵⁶ Cf. S. I. JOHNSTON, *Hekate Soteira*, p. 21 seq.; Id. *Restless Dead*, p. 205 seq. Cf. it. F. GRAF, *Nordionische Kulte*, p. 257 et seq.

⁵⁷ O jeho vztahu k Orfeovi cf. P. WILSON, *Thamyris the Thracian: the archetypal wandering poet?*, in: R. Hunter & I. Rutherford (eds.), *Wandering Poets in Ancient Greek Culture: Travel Locality and Pan-Hellenism*, [Cambridge: Cambridge University Press 2009], p. 46 et seq.

⁵⁸ O nich bude ještě řeč v následující podkapitole. Cf. *infra*.

⁵⁹ F. GRAF, *Orpheus: A Poet Among Men*, p. 100. Grafův záměr stran Orfeova původu se mi nicméně zdá poněkud zjednodušující. Ibid., p. 99 adn. 79: „Třebaže vázy zobrazují Orfea zpočátku jako Řeka a až zhruba od r. 450 jako Thráka, a třebaže Pausaniás byl překvapen Orfeovým řeckým oděvem na malbě, kterou vytvořil Polygnótos v 60. letech 5. stol. v Delfách (X, 30, 6), neznamená to, že Orfeus změnil kolem roku 450 svou národnost. Řekové se spíše začali v této době více zajímat o zvláštnosti barbarů a chtěli je od sebe lépe odlišit.“

V každém případě byl Orfeus postavou mytickou - jak jsme již viděli - a postavou typologickou, jak ještě uvidíme. Nyní je však na místě učinit krátkou odbočku a alespoň v krátkosti se pozastavit u osoby Pýthagory ze Samu, který měl s Orfeem mnoho společného. Nakonec, obě postavy na sebe budou neustále narážet v celém průběhu této studie. Kolem obou dvou totiž vznikla hnutí či proudy náboženského myšlení, které na sebe v jistých ohledech velice silně reagovaly a vzájemně se ovlivňovaly. Srovnání těchto dvou postav tak může pomoci lépe pochopit, to co moderní badatelé nazývají orfismem a pýthagoreismem.

Oproti Orfeovi byl Pýthagorás jistě postavou historickou, kterou však již za jejího života obklopovala mytologizující aura a ve zprávách o něm se někdy rovněž není snadné orientovat. Podle nejstarších z nich pocházel Pýthagorás z ostrova Samu,⁶⁰ třebaže pozdější tradice mu připisovala původ odlišný. Setkáváme se dokonce s tvrzením, že jeho původ byl etruský,⁶¹ či syrský.⁶² Co se týče Pýthagorova původu genealogického, tak za jeho otec byl starověkými doxografy nejčastěji udáván rytec gem Mnésarchos,⁶³ ale tradice mu za otce rovněž přisuzuje (stejně tak jako Orfeovi) i boha Apollóna.⁶⁴ S ohledem na časové vymezení Pýthagorova života je snad spolehlivý údaj Aristoxenův, podle něž prý Pýthagorás ve svých čtyřiceti letech opustil Samos a odcestoval do Itálie. Aristox. fr. 16 Wehrli (ap. Porph. *Vit. Pyth.* 9 (DK. 14, 8): γεγονότα δ' ἐτῶν τεσσαράκοντα, φησὶν ὁ Ἀριστόξενος, καὶ ὁρῶντα τὴν τοῦ Πολυκράτους τυραννίδα συντονωτέραν οὔσαν <ἢ> ὥστε καλῶς ἔχειν ἐλευθέρῳ ἀνδρὶ τὴν ἐπιστατείαν τε καὶ δεσποτείαν [μὴ] ὑπομένειν, οὕτως δὴ τὴν εἰς Ἰταλίαν ἄπαρσιν ποιήσασθαι (sc. τὸν Πυθαγόραν). (*Aristoxenos říká, že když mu (sc. Pýthagorovi) bylo čtyřicet let, viděl, že Polykratova tyranie je příliš přepjatá na to, aby mohl svobodný muž snášet takové poručníkování a despotii, a odcestoval z tohoto důvodu do Itálie.*). Nedlouho po začátku Polykratovy tyranie (vládl od r. 538 do r. 532),⁶⁵ snad mezi

⁶⁰ Herod. *Hist.* IV, 95; Hellanic. FGH 4 F 73; Isocr. *Bus.* 28; Hermipp. ap. Diog. Laert. *Vit. Phil.* VIII, 1. Cf. W. BURKERT, *Lore and Science*, p. 111 adn. 12; E. ZELLER & W. NESTLE, *Die Philosophie der Griechen*, I/1, p. 380 adn. 2.

⁶¹ Za Tyrhéňana jej považují Theopomp. FGH 115 F 72; Aristox. fr. 11a-c Wehrli; Aristot. fr. 190 Rose.

⁶² Za Syřana z města Tyru jej označují Neanth. FGH 84 F 29; Porph. *Vit. Pyth.* 1.

⁶³ Jméno zmiňuje Heracl. fr. 17a Marcovich (DK 22 B 129), či Herod. *Hist.* IV, 95, profesi pak Hermipp. FGH 1026 F 23. Cf. W. BURKERT, *Lore and Science*, p. 111 adn. 13 a E. ZELLER & W. NESTLE, *Die Philosophie der Griechen*, I/1, p. 380 adn. 1. Se jménem Mnémarchos se pak setkáváme u Iambl. *Vit. Pyth.* II, 4, jedná se ale patrně o přepis. Cf. však CH. RIEDWEG, *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung*, p. 19: „chtěla být touto variantou zdůrazněna důležitost, kterou pro Pýthágoru měla paměť [mnémē]“.

⁶⁴ Porph. *Vit. Pyth.* 2 cituje jistého samského básníka: Πυθαγόραν θ' ὃν ἔτικτε Διὶ φίλον Ἀπόλλωνι | Πυθαίης, ἢ κάλλος πλεῖστον ἔχεν Σαμίῳν. (*Pýthagorás, jejíž miloval Zeus, byl Apollónovi zrozen | Pýthaidou, nejhezčí ze samských žen.*).

⁶⁵ T. LENSCHAU, s.v. *Polykrates*, in: RE XXI (1952), col. 1728.

lety 532/531, opustil tedy Pýthagorás Samos a pokud tedy můžeme věřit Aristoxenovi bylo mu v té době čtyřicet let, což klade jeho narození zhruba do roku 570.⁶⁶

Podle tradice prý navštívil Pýthagorás před svým odchodem ze Samu mnoho zemí a setkal se s moudrostí mnoha národů. Již od Hérodota byl spojován s návštěvou Egypta,⁶⁷ pozdější tradice pak zaznamenala i cestu k Foiničanům,⁶⁸ Chaldecům a mágům,⁶⁹ Indům,⁷⁰ Arabům⁷¹ či Židům⁷² a druidům v Galii.⁷³ Je zřejmé, že většina těchto cest je smyšlených a zprávy o nich vycházejí spíše z představy Pýthagora jako sběrače moudrosti a vědění, než z historicky přesných zpráv.⁷⁴ Je však pravděpodobné, že jisté vazby na Orient, ať už zprostředkované či přímé skutečně měl.⁷⁵ Na některé příběhy vážící se k Pýthagorovým cestám ještě narazíme později. V každém případě na začátku třicátých let 6. stol. nacházíme Pýthagoru na palubě lodi opouštějící Samos a mířícího do takzvaného Velkého Řeka (*Magna Graecia*) na dnešním Apeninském poloostrově. Zde jej prozatím zanecháme a obrátíme pozornost zpět k postavě Orfea a k aspektu, který je s ním neodlučitelně spjat - k hudbě.

⁶⁶ K rekonstrukci Pýthagorových biografických dat cf. W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, p. 110 et seq.

⁶⁷ Herod. *Hist.* II, 81 (cf. *infra*); Isocr. *Bus.* 28; Diod. Sic. *Bibl. hist.* [ex Hecat. Abder. FGH 264 F 25] I, 69, 4; I, 96, 2, I, 98, 2.

⁶⁸ Iambl. *Vit. Pyth.* 14 uvádí, že Pýthagorás navštívil Sidón, kde byl zasvěcen místními hierofanty, poté navštívil Tyros, Byblos a Karmel a byl zasvěcen do mystérií praktikovaných v celé zemi. Oproti tomu Porph. *Vit. Pyth.* 6, uvádí, že od Foiničanů získal Pýthagorás jen svou nauku o čísle.

⁶⁹ Podle Apul. *Flor.* 15 se u Chaldeců poučil o astronomii, astrologii a medicíně. Porph. *Vit. Pyth.* 6 uvádí, že se u Chaldeců naučil astronomii a u mágů pak vykonávání bohoslužebných úkonů.

⁷⁰ Apul. *Flor.* 15; Philostr. *Vit. Apoll.* VIII, 7, 595.

⁷¹ Diog. ap. Porph. *Vit. Pyth.* 11.

⁷² Porph. *Vit. Pyth.* 11.

⁷³ Iambl. *Vit. Pyth.* 151.

⁷⁴ Cf. ke zprávám o Pýthagorových cestách podrobně E. ZELLER & W. NESTLE, *Die Philosophie der Griechen*, I/1, p. 384 et seq., či nověji CH. RIEDWEG, *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung*, p. 20.

⁷⁵ Cf. W. BURKERT, *Lore and Science*, p. 112.

2.2. Orfeus hudebník: magie hudby

Hudba bezesporu patří k nejdůležitější a strukturálně patrně nejstarobylejší vrstvě Orfeovi osobnosti.⁷⁶ Již nejstarší materiály literární i ikonografické povahy přinášejí o tomto fenoménu výmluvná svědectví. Než k nim však zaměříme pozornost a pokusíme se rekonstruovat tuto sféru Orfeova talentu, pozastavíme se u pojetí hudby a jejího vztahu k magii. V nejranějších zprávách je totiž Orfeus spjat nejen s hudbou, ale i jejím magickým aspektem. V pozdějších pramenech je pak tento magický prvek stále zřetelnější a původní spojení s hudbou ustupuje do pozadí. U Řeků stejně jako u mnoha ostatních národů starověkého světa se hudba těšila mimořádně silnému postavení, neboť byla každodenní součástí života náboženského i profánního, soukromého i veřejného. Kromě své funkce navození příjemného rozpoložení při nejrůznějších příležitostech se však setkáváme i s poněkud zarážejícím aspektem skutečné čarovné moci hudby, která dokáže přetvářet a pronikat různé sféry kosmu. Hudba mohla léčit,⁷⁷ tišit hněv bohů a dokonce i přemísťovat věci nebo okouzlovat zvířata. Tak se dozvídáme v jedné, poněkud kuriózní, pasáži u Homéra, že Odysseus byl při jednom lovu zraněn kancem, který mu z nohy vykousl velký kus masa.⁷⁸ Následné krvácení se podařilo zastavit zpěvem zaříkání (ἐπιρῆ) Odysseova strýce z matčiny strany Autolyka.⁷⁹ V *Homérském hymnu na Herma*⁸⁰ tiší Hermés zpěvem a hrou na lyru svého bratra Apollóna a Pindaros rovněž zmiňuje zpěv inkantací jakožto způsob léčby.⁸¹ Znamé jsou ovšem i příklady poněkud vyšší instance: Diův syn Amfión tak např. postavil svým zpěvem Théby.⁸² Ani

⁷⁶ J. C. FRANKLIN, *The Wisdom of the Lyre: Soundings in Ancient Greece, Cyprus and the Near East*, in: E. Hickmann & A. A. Both & R. Eichmann (Hrsg.), *Musikarchäologie in Kontext: Archäologische Befunde, historische Zusammenhänge, soziokulturelle Beziehungen*, [Rahden: Leidorf 2006], p. 381, v souvislosti s Orfeovým hudebním aspektem dokonce tvrdí, že „třebaže mýty o Orfeovi, Amfiónovi a Kadmovi jsou ustanoveny již v době bronzové, jsou samozřejmě nejlépe doložitelné mnohem později, převážně v klasických a postklasických pramenech.“

⁷⁷ Cf. k tomu M. L. WEST, *Ancient Greek Music*, p. 31 et seq.; id., *Music Therapy in Antiquity*, in: P. Horden (ed.), *Music as Medicine: The History of Musical Therapy since Antiquity*, [Aldershot: Ashgate 2000] p. 51 et seq. O korybantském léčení pomocí hudby a tance E. R. DODDS, *Řekové a iracionálně*, p. 96 et seq.

⁷⁸ Hom. *Od.* XIX, 444-451.

⁷⁹ Hom. *Od.* XIX, 455-459. Detail, že se jednalo právě o strýce z matčiny strany, který pronesl zaříkání, by nemusel být zcela bezvýznamný, jak ještě uvidíme později v kapitole o Orfeovi mezi Argonauty.

⁸⁰ *Hym. Hom.* IV, 414.

⁸¹ Pind. *Pyth.* III, 51.

⁸² Σ *Graec. in Hom. Il.* XIII, 32; Eurip. *Phoen.* 824; Paus. *Graec. descr.* IX 5, 7. Na jiném místě dokonce Pausaniás spojuje mýtus o Amfiónovi a Orfeovi - cf. *Graec. descr.* VI 20, 18 (*Orph. test.* 54 Kern = *Orph. T* 964 Bernabé): ἡξίου δὲ οὗτος <ὁ> Αἰγύπτιος εἶναι μὲν Ἀμφίονα, εἶναι δὲ καὶ τὸν Θρᾶκα Ὀρφέα μαγεῦσαι δεινόν, καὶ αὐτοῖς ἐπάδουσι

ostatní národy antického světa však nezůstávají pozadu. Uvedme alespoň několik málo příkladů, z nichž bude patrné, že hudba byla starověkými národy chápána jako mocný nástroj, kterým lze zasahovat do řádu světa. Podle jedné zvláštní zprávy z pera řeckého moralistického spisovatele a představitele tzv. druhé sofistiky Klaudia Ailiána (ca. 175 - ca. 235 A. D.) nacházíme zprávu o tom, jak v Etrurii byla pomocí hudby lákána divoká zvěř, zejména jeleni a kanci, do pastí.⁸³ Velmi výrazný vztah magie a hudby nacházíme posléze také v oblastech osídlených keltskými etniky. Z Irska je například znám příběh z tzv. Fenianského cyklu, kde vystupuje bytost ze *sídbu*⁸⁴ Aillén mac Midgna, jeden z bájných kmene Tuatha dé Danann. Ten každý rok spaluje svým dechem síně Tary (irské královské sídlo) poté, co uspí její obránce kouzelnou hudbou.⁸⁵ Další takovou postavou je bard Craiphtine, který svou magickou hrou na harfu dokáže očarovat a uspat dokonce celé armády.⁸⁶

Mohli bychom takto pokračovat ještě dlouho.⁸⁷ Nyní je však již vhodné přikročit k prozkoumání antických svědectví, která nám o Orfeovi zanechaly písemné prameny a výtvarná zobrazení. Prvními zprávami, ve kterých se Orfeus vyskytuje jako hudebník s magickou mocí, jsou dva fragmenty lyrika Simónida z Keu (c. 556 - c. 468/7 ante).⁸⁸ Oba dva se patrně vztahují k příběhu o plavbě Argonautů, v níž hrál Orfeus důležitou roli.⁸⁹ První z nich popisuje jak za Orfeovým hlasem táhla hejna ryb a nad hlavou mu kroužilo množství ptáků. Druhý se pak patrně vztahuje k epizodě, při níž Orfeus dokázal svým zpěvem přehlušit omamný hlas Sirén a uchránit tak Argonauty jisté smrti. Tyto fragmenty dokládají, že Orfeovo hudební umění muselo být známé již v raném archaickém období řeckých dějin.

θηρία τε ἀφικνεῖσθαι τῷ Ὀρφεὶ καὶ Ἀμφίονι ἐς τὰς τοῦ τεύχους οἰκοδομίας τὰς πέτρας. (*Tento Egypt'an měl za to, že jak Amfión, tak i thrácký Orfeus byli mocní kouzelníci, a že k Orfeovi přicházela při zpěvu zvířata a k Afiónovi zase kameny pro stavbu hrady*).

⁸³ Ael. Nat. anim. XII, 46; cf. k tomu J. HEURGON, *Daily life of the Etruscans*, p. 196 seq.

⁸⁴ Nadpřirozený obyvatel Jiného světa v irské mytologii.

⁸⁵ P. MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, s.v. Aillén mac Midgna, p. 9.

⁸⁶ M. A. O'BRIEN, *Irish Origin Legends*, in: M. Dillon (ed.), *Early Irish Society*, [Dublin: Colm O'Lochlainn for the Cultural Relations Committee of Ireland 1954], p. 40.

⁸⁷ Paralely pro vztah hudby a magie mezi Orfeem, Empedoklem a starověkým Předním východem nachází v zevrubné studii A. PROVENZA, *Soothing Lyres and epodai: Music Therapy and the Cases of Orpheus, Empedocles and David. The Charms of Music. Harmonia, Music Therapy and Musical Ethos*, in: J. G. Westenholz & Y. Maurey & E. Serousi (eds.), *Music in Antiquity. The Near East and the Mediterranean*, [Berlin/Boston: W. De Gruyter 2014], 298–307.

⁸⁸ Simonid. fr. 62 West (*Orph. test.* 47 Kern = Orph. T 943 Bernabé); Simonid. fr. 90 West (om. Kern - Orph. T 944 Bernabé).

⁸⁹ V kapitole o Orfeovi mezi Argonauty o nich bude také pojednáno podrobněji.

Rovněž na jednom oxyrhynchském fragmentu lyrického básníka Bakchylida (po 520 - 440? A. Ch.), synovce slavného, výše citovaného Simónida, můžeme nalézt Orfea, který patrně okouzluje stromy a moře. Jméno pěvce není sice opět výslovně zmíněno, nadevší pochybnost se však jedná právě o něj, vzhledem ke zmínce o jeho otci. Bacchyl. fr. 5 Irigoin (Ox. Pap. XXXII 1967 addendum ad Ox. Pap. 2364 [om. Kern - Orph. T 1147 Bernabé]):

.[]λευ[
]χαρ[
].ἐπ' ἀη[
]ον σοφ.[
 .]ῶσι γέρας·
]οι καὶ δένδρα [
 πόν[τι]όν τ' [ε]ὐαγὲς οἶδ[μα]
 εὐαί]νητον Οἰαγρίδα[v]

(... *poeta ...a stromy ...a...*
blyšící se vzdouvání moře...
proslulý Oaigrův syn.).

Svědectví z pozdější doby bývají o mnoho konkrétnější a barvitě líčí, co všechno Orfeus svou hudbou dokázal. V představách Řeků byl nepochybně spjat velmi záhy s lyrou nebo kitharou.⁹⁰ Právě s ní býval často zobrazován a hrou na ni okouzloval zvířata. V nomu *Peršané* Timothea z Miletu, zachovaném na papyru⁹¹ ze 4. stol. nalezeném v egyptském Abúsíru je dokonce představen i jako vynálezce tohoto nástroje, díky kterému se proslavil.⁹² Timoth. *Pers.* V, 221 Hordern (et Wilamowitz 234 [*Orph. test.* 24 Kern = Orph. T 902 Bernabé]):⁹³

⁹⁰ E.g. Pind. *Pyth.* IV, 176-177 (*Orph. test.* 58 Kern = Orph. T 971/II Bernabé): φορμιγκτὰς ... Ὀρφεύς (*bráz na lyru ... Orfeus*); Eurip. *Hypsip.* ca. 259 (om. Kern - Orph. T 972/II Bernabé; cf. Orph. T 1007 Bernabé): Θρηῖσ' ἐβόα κίθαρις Ὀρφέως (*thrácká lyra Orfeova zvučela*); Eur. *Bacch.* 562 (om. Kern - Orph. T 972/III Bernabé): Ὀρφεὺς κίθαριζων (*Orfeus se svou kitharou*).

⁹¹ Cf. zajímavé srovnání tohoto papyru s papyrem z Dervení. J. H. HORDERN, *The Fragments of Timotheus of Miletus*, p. 65 et seq.

⁹² Názory na vynález lyry či kithary se však podle antických autorů lišily. Cf. Plin. *Nat. Hist.* 7, 204 (om. Kern - Orph. T 976/II Bernabé) citharam Amphion (sc. invenit), ut alii, Orpheus, ut alii, Linus (Lin. F 45 Bernabé) (*kitharu* (sc. vynalezl) *Amfión, podle jiných Orfeus, nebo Linos.*); Hygin. *Astr.* 2, 7 (om. Kern - Orph. T 976/V Bernabé): Apollo, lyra accepta, dicitur Orpheia docuisse et, postquam ipse cytharam invenerit, illi lyram concessisse. (*Apollón vzal lyru, a jak se říká, naučil na ní (hrát) Orfea, a poté co sám vynalezl kitharu, lyru mu (Orfeovi) daroval.*).

⁹³ Emendace v textu je Wilamowitzova. Je však nejistá. Cf. Hordernův komentář *ad loc.* p. 241 et seq.

πρῶτος ποικιλόμουσος Ὀρ[φε]ῦς
[χέλ]υν ἐτέκνωσεν,
υἱὸς Καλλιόπα[ς]
Πιερίας ἔπι.

(*Nejprve Orfeus*
z Pierie, syn Kalliopé,
lyru byl vynášel
spletité hudby
z žehvího krunýře.).

Na první pohled působí tato zpráva poněkud podivně, neboť podle známé a obecné verze byl vynález lyry dílem malého Herma.⁹⁴ Zde bylo v autorových očích snad nejspíše spojení Orfea s lyrou natolik těsné, že v pěvci viděl současně i vynálezce tohoto symbolu jeho umění.

Mezi nejstarší literární svědectví Orfea okouzlujícího svou hudbou patří následující pasáž z první části Aischylovy slavné trilogie *Oresteia* nazvaná *Agamemnón*. Právě v ní je zdůrazněn extatický pocit, který tato hudba vyvolávala u všech, kteří ji slyšeli. Pasáž se vztahuje k rozhořčení nad zbabělosti obviněného 'úskočného' Aigistha, který se neúčastnil se svými bratranci Agamemnónem a Meneláem tažení proti Íliu, ale zůstal v královském paláci v Mykénách s Agamemnónovou manželkou Klytaiméstrou. Rozzlobený Aigisthos odpovídá starci, který jej osočil, těmito slovy. Aesch. *Agam.* 1629-1630 (*Orph. test.* 48 Kern = *Orph.* T 946 Bernabé):

Ὀρφεῖ δὲ γλῶσσαν τὴν ἐναντίαν ἔχεις.
ὁ μὲν γὰρ ἦγε πάντα που φθογγῆς χαρᾶ.

(*Tvůj jazyk je opakem Orfeova:*
on totiž všechno v radosti vedl svým zpěvem.).

Podobně se též mladší Aischylův současník Eurípidés ve svých *Bakchách* zmiňuje o tom, jak Orfeus lákal svou hudbou zvířata a stromy v lesích Olympu. Eurip. *Bacch.* 560-564 Nauck (*Orph. test.* 49 Kern = *Orph.* T 947 Bernabé):

τάχα δ' ἐν ταῖς πολυδένδροισιν
Ὀλύμπου θαλάμαις, ἔνθα
ποτ' Ὀρφεὺς κιθαρίζων
σύναγεν δένδρεα μούσαις,
σύναγεν θήρας ἀγρώστας.

⁹⁴ *Hym. Hom.* IV, 39.

*(nebo radostně v husté lesní hlubině
Olympu, kde kdysi Orfeus
se svou kitharou sbromažďoval
stromy a zvířata na polích.).*

V podobném duchu se básník vyjadřuje v jiné ze svých her, v *Ífigenei v Aulidě*, kde nechává Orfea ústy Ífigeneie pohnout svou hudbou i kameny. Zvláštní důraz je zde položen na moc slova, s nímž se ještě později setkáme. Eurip. *Iphig. Aul.* 1211-1214 (*Orph. test.* 50 Kern = Orph. T 948 Bernabé):

εἰ μὲν τὸν Ὀρφέως εἶχον, ὦ πάτερ, λόγον,
πεῖθαι ἐπαίδουσ', ὥσθ' ὁμαρτεῖν μοι πέτρας
κηλεῖν τε τοῖς λόγοισιν οὓς ἐβουλόμην,
ἐνταῦθ' ἄν ἦλθον·

*(Já otče, kdybych měla jazyk Orfeův
a zpěvem mohla dojmout, vábit kamení
a očarovat slovem, koho chtěla bych,
pak šla bych touto cestou.).*

Na této poněkud bizarní představě, zvábených kamenů a putujících stromů za kouzelným hlasem, je patrně založen i pozdější obraz Apollónia Rhodského, který je v líčení o pochodu stromů⁹⁵ o něco konkrétnější. Odvolává se na jistou místní tradici, podle které jakýsi dubový háj u města Zóny, o němž jsem se již zmiňoval, je vzpomínkou na takovouto magickou pout' za čarovným hlasem. Arg. I, 26-31 Mooney (*Orph. test.* 51 Kern = Orph. T 951/I Bernabé):

αὐτὰρ τὸν γ' ἐνέπουσιν ἀτειρέας οὔρεσι πέτρας
θέλξαι ἀοιδάων ἐνοπῇ ποταμῶν τε ῥέεθρα·
φηγοὶ δ' ἀγριάδες κείνης ἔτι σήματα μολπῆς,
ἄκτῃ Θρηκίῃ Ζώνης ἔπι τηλεθόωσαι
ἐξείης στιχόωσιν ἐπήτριμοι, ἃς ὄγ' ἐπιπρό
θελγομένας φόρμιγγι κατήγαγε Πιερίθεν.

*(O něm si vypráví lid, že i bezcitné na horách skály
písni svých labodnou jímaly, i horských potoků proudy.
Dosavad divoké duby jsou památkou na jeho pění*

⁹⁵ Takto také Trag. Adesp. fr. 129 Nauck² (om. Kern - Orph. T 950 Bernabé): ἐπὶ γὰρ Ὀρφεΐαις μὲν ὥδαῖς | εἶπετο δένδρεα καὶ θηρῶν ἀνόητα γέννη. (*A Orfeovi písně | následovaly stromy i rod nemyslicích tvorů.*)

na břehu u Thrácké Zóny a halí se zelení bujnou,
stojíce v řadě tam za sebou. Duby ty Orfeus
s Pierie prý svedl a písněmi přilákal dolů.).

Co se týče svědectví o Orfeově spojení s hudbou, pozadu nezůstává ani materiál ikonografické povahy. Jedna z nejstarších scén zobrazující Orfea okouzlujícího zvířata je zachycena na etruském bronzovém zrcadle datovaném do doby 400-350 let ante:⁹⁶ hraje na lyru, obklopený dvěma ptáky, srnou a tečkovanou kočkou (malým panterem?).⁹⁷ Zda se zde jedná skutečně o Orfea, však není zcela jisté, což je patrné i z odkazu na *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, kam Ingrid Krauskopf zařadila tuto položku pod heslo Apollon/Aplu. Pozornost zrcadlo budí zejména kvůli jakémusi košíku, který je umístěn v levém dolním rohu pod Orfeem. V něm je umístěn neidentifikovatelný objekt, který ovšem nápadně připomíná dva svitky papyru. Jednalo by se tak o důkaz dalšího spojení Orfea s *hieroi logoi* a spisy kolujícími pod jeho jménem. Tímto tématem se však na tomto místě blíže zabývat nemohu.⁹⁸ Dalším z možných starších zobrazení Orfea hrajícího na lyru je černofigurová *oinochoé* z Athén,⁹⁹ inskribovaná Χαῖρε Ὀρφεῦ resp. ΧΑ[·]ΡΕ ΟΡΦΕΥΣ, kde stojí pěvec v kithairótském oděvu a nohou se opírá o stoličku (βῆμα), které se užívalo při soutěžích.¹⁰⁰ Výjev však může zobrazovat i skutečného hudebníka, jehož pozdrav mýtického Orfea je zachycen inskripcí. Další možností by bylo spatřovat v postavě skutečného hudebníka, který je pozdravem někým z diváků v nadneseném významu jakožto Orfeovo vtělení.¹⁰¹ Za zamyšlení stojí především hypotéza, že postavou je skutečně Orfeus. Víme totiž z některých literárních

⁹⁶ CSE USA, 2, no. 14 (= I. KRAUSKOPF, s.v. *Apollo/Aplu*, in: LIMC, II (1984), no. 88).

⁹⁷ Ovšem cf. O. KERN, *Die Religion der Griechen*, II, p. 188 adn. 2, se zmiňuje o boiótském *kylixu* (který je v jeho osobním vlastnictví) ze 7. stol. A. Ch., na němž je znázorněn vousatý Orfeus hrající na čtyřstrunnou lyru obklopený sedmi ptáky a srnou. Cf. ovšem Id., *Der Kitharode Orpheus*, in: AM, LXIII-IV (1938-1939), p. 107, kde se nachází fotografie tohoto *kylixu*, a kde Kern rovněž reviduje předchozí dataci do století 6. Cf. it. M. P. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion*, I, p. 681 adn. 3. Evidováno rovněž in: M. X. GAREZOU, s.v. *Orpheus*, in: LIMC, VII/1 (1994), no. 191 (bez vyobrazení). V každém případě se, spolu s reliéfem z thésauru Sikiónských v Delfách ze 6. stol. ante (cf. *infra*), kde je Orfeus rovněž zpodobněn se svou lyrou, jedná o jeho nejstarší známé zobrazení vůbec.

⁹⁸ Cf. poněkud 'vyfabulovaný' popis zrcadla a následnou analýzu souvislostí s orfickými spisy u M. DETIENNA, *The Writing of Orpheus: Greek Myth in Cultural Context*, p. 154 a odmítavou reakci R. G. EDMONDSE, *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*, p. 103 seq.

⁹⁹ Villa Giulia M 354. T. SEEBASS, *The Power of Music in Greek Vase Painting*, in: *Imago Musicae*, VIII (1991), p. 19 a fig. 6; H. A. SHAPIRO, *Mousikoi Agones: Music and Poetry at the Panathenaia*, in: J. Neils (ed.), *Goddess and Polis: The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, [Princeton: Princeton University Press 1993], p. 69. Původně publikováno P. HARTWIGEM, *Neue Unterweltdarstellungen auf griechischen Vasen*, in: AZ, XLII (1884), p. 272.

¹⁰⁰ Cf. T. POWER, *The Culture of Kitharôidia*, online (bez paginace, <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4392>).

¹⁰¹ T. POWER, *Op. cit.*, *ibid.*

zdrojů, že Orfeus se účastnil Isthmijských her v Argolidě. Eumel. fr. 8 Bernabé (fr. 22* West) ap. Favorin. (= Dio Chrys.) *Corinth.* 12 (305, 17 Baragazzi [*Orph. test.* 81 Kern = Orph. T 1012 Bernabé]): δεῖ δὲ καὶ τοὺς ἄλλους, ἐπεὶ περ ἡρξάμεθα, ἄθλοφόρους τε λεχθῆναι καὶ νικηφόρους (sc. Ἴσθμῳ). Ὀρφεὺς κιθάρα, κτλ. (*Když už jsme začali, je třeba jmenovat i ostatní úspěšné* (i.e. isthmických her). *Orfeus, vítěz ve hře na lyru*, etc.). Celá pasáž je však poněkud komplikovanější. Za prvé není jisté, že se jedná skutečně o pasáž z Euméla (ca. 740 ante),¹⁰² byť se to ve smyslu informačního zdroje jeví jako pravděpodobné; za druhé není jisté, do jaké doby je možné datovat *Korinthiaka*, (z nichž pochází tento zlomek) a zda je Eumélos vůbec jejich autorem.¹⁰³ Pokud by dílo pocházelo ze 6. století, jednalo by se o soudobý pramen s prvním citovaným zlomkem v tomto pojednání (Ibykos z Rhégia). V každém případě se mi hypotéza, že athénská *oinochoé* zobrazuje Orfea při Isthmijských hrách, jeví jako velice lákavá.

Vrátíme-li se zpět k původnímu tématu, od něž jsme dosti odbočili, pak další vyobrazení Orfea na řecké keramice je již bez přítomnosti zvířecího ‘auditoria’. Na mnoha vázách se však objevuje hrající na lyru thráckým válečníkům. O nich se však zmiňuji na jiném místě.

Nepřekvapí nás, že podobným uměním jako Orfeus vládne i Pýthagorás. Opustili jsme ho na cestě ze Samu do jižní Itálie, kam se uchýlil před vládou tyrana Polykrata. Jeho kroky směřovaly nejprve do Krotónu, kde se kolem něj začala postupně tvořit jakási společnost tvořená jeho stoupenci, které si zde záhy získal. Dicaearch. fr. 33 Wehrli (ap. Porph. *Vit. Pyth.* 18 [DK 14, 8a]): ἐπεὶ δὲ τῆς Ἰταλίας ἐπέβη καὶ ἐν Κρότωνι ἐγένετο, φησὶν ὁ Δικαίαρχος, ὡς ἀνδρὸς ἀφικομένου πολυπλάνου τε καὶ περιττοῦ καὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ὑπὸ τῆς τύχης εὖ κεχορηγημένου, τὴν τε γὰρ ιδέαν εἶναι ἐλευθέριον καὶ μέγαν χάριν τε πλείστην καὶ κόσμον ἐπὶ τε τῆς φωνῆς καὶ τοῦ ἤθους καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ἔχειν, οὕτως διαθεῖναι τὴν Κροτωνιατῶν πόλιν, ὥστ’ ἐπεὶ τὸ τῶν γερόντων ἀρχεῖον ἐψυχαγώγησεν πολλὰ καὶ καλὰ διαλεχθεῖς, τοῖς νέοις πάλιν ἡβητικὰς ἐποιήσατο παραινέσεις ὑπὸ τῶν ἀρχόντων κελευσθεῖς, μετὰ δὲ ταῦτα τοῖς παισὶν ἐκ τῶν διδασκαλείων ἀθροοῖς συνελθοῦσιν, εἴτα ταῖς γυναῖξί, <ἐπεὶ> καὶ γυναικῶν σύλλογος αὐτῷ κατεσκευάσθη. (*Dikaiarchos říká, že když Pýthagorás přistál v Itálii a dorazil do Krotónu, byl přijat jako velmi zcestovalý muž s mimořádnými schopnostmi, jehož osobní charakter štěstěna dobře vybavila. Jeho cho-*

¹⁰² M. L. WEST, *Greek Epic Fragments*, p. 240 označuje pasáž * jakožto spornou, byť na jiném místě píše (Id., ‘Eumelos’: *A Corinthian Epic Cycle?*, in: JHS, CXXII (2002), p. 122): „Eumélos je zřejmým zdrojem celé události.“ Cf. i. k rekonstrukci Ox. Pap. LIII 3698, kde je Orfeus rovněž nepřímě zmíněn jako ‘Οἰάγρου μίλωνος υἱός’ A. DEBIASI, ‘Poxy’ LIII 3698: *Eumeli Corinthii fragmentum novum?*, in: ZPE, CXLIII (2003), p. 1 et seq. a Id., *Eumeli Corinthii fragmenta neglecta?*, in: ZPE, CLIII (2005), p. 43 et seq., zejm. p. 54 seq.

¹⁰³ M. L. WEST, *Greek Epic Fragments*, p. 26 et seq. K postavě Euméla samotného cf. také M. L. WEST, in: OCD, s.v. Eumelus, p. 547.

vání totiž bylo svobodné a vznešené a jeho hlas, mravy a vše ostatní vykazovalo kouzlo a soulad v neobvyklé míře. Následně Pýthagorás uspořádal obec Krotón, když poté, co přesvědčil vládnoucí radu starších mnoha pěknými rozhovory, začal na žádost vládců nejprve poučovat mladíky radami uzpůsobenými jejich věku, vzápětí se zaměřil na chlapce, kteří k němu přišli na sbromáždění ze svých škol, a posléze i na ženy, když svolal i jejich sbromáždění. Nemusíme samozřejmě věřit všemu z tohoto idealizujícího vyprávění, nicméně jisté pravdivé jádro,¹⁰⁴ které můžeme shrnout následovně, patrně obsahuje: Pýthagorás odešel do Krotónu, kde začal být určitým způsobem činný v otázkách politického uspořádání obce a získal si zde řadu stoupenců. K jeho působení v jižní Itálii se však váže množství tradic o jeho způsobech, z nichž některé jsou spjaté také s hudbou. Diog. Anton.¹⁰⁵ ap. Porph. *Vit. Pyth.* 32: τὰς γοῦν διατριβὰς καὶ αὐτὸς ἔωθεν μὲν ἐπὶ τῆς οἰκίας ἐποιεῖτο, ἀρμοζόμενος πρὸς λύραν τὴν ἑαυτοῦ φωνὴν καὶ ᾄδων παιᾶνας ἀρχαίους τινὰς τῶν Θάλητος. καὶ ἐπῆδε τῶν Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου ὅσα καθημεροῦν τὴν ψυχὴν ἐδόξαζε. (*Svou činnost začínal až za svítání ve svém domě, cvičil svůj hlas za doprovodu lyry a zpíval starobylé Thalétovy písně. Zpíval také Homérovy a Hésiodovy verše, o kterých soudil, že jsou schopny zjemnit duši.*). Bylo by patrně mylné důvěřovat zcela zprávám pozdních autorů, hudba však dozajista hrála v pýthagoreismu důležitou roli a je dobře představitelné, že se jí věnoval již jeho zakladatel.¹⁰⁶ Z dochovaných zpráv je ovšem patrné, že Pýthagorovo spojení s hudbou nebylo srovnatelné s Orfeovým. Její užívání k očistě duše jistě dobře koresponduje se školou nábožensko-filosofického charakteru, má ale daleko k putujícím stromům a kamenům, se kterými jsme se setkali u Orfea. Jinými slovy: Pýthagorás - na rozdíl od Orfea - za hudebníka považován nebyl.

¹⁰⁴ W. BURKERT, *Lore and Science*, p. 115, se například domnívá, že Pýthagorovo mluvení s mladíky, chlapci a ženami „může odrážet archaickou organizaci společnosti do jakýchsi klubů“. Tento Pýthagorův způsob výuky znal již Sókratův žák Antisthenés (445 - cca. 365), který si jej pochvaloval, jako ‘moudrý’ - cf. Antisth. fr. 51 Caizzi.

¹⁰⁵ Není jisté, zda je pasáž závislá na Diogenovi Antoniově (asi 1. či 2. stol. po Kr.), neboť ten je zmíněn dříve než bezprostředně před citovanou pasáží. Cf. W. BURKERT, *Op. cit.*, p. 99 adn. 9.

¹⁰⁶ Cf. M. L. WEST, *Ancient Greek Music*, p. 33.

ORFEUS A VÝPRAVA ARGONAUTŮ

Jak jsem zmínil již na začátku, bylo s postavou Orfea spojeno množství tradic již od dávných dob. U Simónida a Bakchylida, kde se v rámci zachovaných zlomků Orfeovo jméno předpokládá, poukazuje patrně jejich kontext k mýtu o cestě Argonautů za získáním zlatého rouna.¹ A vskutku je toto patrně nejstarší vrstva příběhů o Orfeovi, kterou můžeme s jistotou detekovat. Je ovšem vhodné uvažovat následujícím způsobem: proč si Iásón na svou výpravu Orfea přizval? Odpověď se nabízí až překvapivě jednoduchá. Kvůli Orfeovu magickému hudebnímu nadání, které mohlo být při nebezpečné plavbě za zlatým rounem velmi užitečné. Z toho lze vyvodit, aniž bychom se unáhli, že Orfeus jako hudebník, který svým zpěvem dokáže tišit zvířata i lidi musel být známý ještě před svou cestou s Argonauty, která je snad dosvědčena v literárních pramenech poprvé u Simónida z přelomu 6. a 5. stol. ante.² Dalo by se namítnout, že vzhledem k absenci Orfeova jména je toto tvrzení přinejmenším sporné. Pro jeho podporu je však možné uvést několik dalších příkladů, které s velkou pravděpodobností Orfeovu účast v ranných dobách potvrzují. V literárních pramenech se Orfeus vyskytuje i u Simónidova současníka Pindara, který ve čtvrté knize svých *Pýthijských zpěvů* zmiňuje při výčtu Argonautů i Orfea. Pind. *Pyth.* IV, 176 *de Argonautis* (Orph. test. 58 Kern = Orph. T 1006 Bernabé):

ἐξ Ἀπόλλωνος δὲ φορμιγκτὰς ἀοιδᾶν πατήρ
ἔμολεν, εὐαίνητος Ὀρφεύς.

(*A* *z Apollóna pochází otec hry na lyru,*
mnohými velebený pěvec Orfeus).³

¹ Cf. T. GANTZ, *Early Greek Myth*, I, p. 340 et seq.

² K Orfeově dataci mezi Argonauty cf. M. L. WEST, *Orpheus and the Argonauts*, in: A. Bernabé & F. Casadesús & M. A. Santamaría (eds.), *Orfeo y el Orfismo ~ nuevas perspectivas*, [Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes 2010], p. 11 et seq.

³ Pindarův epiteton εὐαίνητος (který je možná rekonstruovatelný v lakuně v Bacchyl. *Dithyr.* fr. 29 [om. Kern - Orph. T 900 Bernabé]) upomíná na ὀνομάκλυτος Íbyka z Rhégia (fr. 306 Davies = fr. 17 Diehl [Orph. test. 2 Kern = Orph. T 864/II Bernabé]). Existuje tedy možnost, že oba výrazy pocházejí ze stejné epické tradice, a že tedy nejstarší literární doklad Orfeova jména mohl náležet do okruhu příběhů o Argonautech. Cf. F. GRAF, *Orpheus: A Poet Among Men*, p. 96 adn. 65; cf. it. M. L. WEST, *Op. cit.*, 12.

Zbytek posádky tvoří héroové⁴ Héraklés, božská dvojčata (*Dioskúrové*) Kastor a Polydeukos, Eufémos a Peryklíménos, Echión a Eurytos, Zetés a Kalais, a také věštec Mopsos. Zejména na předposledního jmenovaného, Kalaida, syna Boreova, narazíme v poněkud překvapivé souvislosti v jednom z následujících vyprávění o Orefovi.

Další neméně významný doklad Orfeovy přítomnosti na palubě Arga dodala archeologie. Na metopě sykiónského thésauru v Delfách z 6. století ante,⁵ jsou zobrazeny dvě postavy držící lyru, z nichž jedna je nadepsaná ΟΡΦΑΣ.⁶ Zbytky reliéfu ukazují loď, jezdce (Dioskúry) a kromě Orfea ještě dalšího hudebníka.⁷ Proč se však na Argó nacházel ještě další hudebník a k jaké tradici výjev poukazuje, není jasné.⁸

V každém případě je možno říci, že se Orfeus v mýtu o plavbě Argonautů objevil velmi brzy, kvůli svému čarovnému zpěvu. Dovídáme se však víc. Základní Orfeovou úlohou bylo udávat rytmus vesel během plavby. Jako κελευστής (odměřovač rytmu veslařů)⁹ vystupuje Orfeus totiž už v Eurípidově fragmentární tragédii *Hypsipylé*. Eur. *Hypsip.* ca. 257-263 (*Orph. test.* 78 Kern = *Orph. T* 1007 Bernabé):

μέσῳ δὲ παρ' ἰστῶ
Ἀσιάδ' ἔλεγον ἰήιον

⁴ Pind. *Pyth.* IV, 171-83. Výčty posádky nejsou samozřejmě konzistentní a autor od autora se odlišují. Cf. pro přehled B. SCHERER, *Mythos, Katalog und Prophezeiung. Studien zu den Argonautika des Apollonios Rhodios*, p. 49-56.

⁵ *Fouilles de Delphes*, IV, 1, p. 27-30 (popis); ibid. IV (ilustrace), no. 4. M. X. GAREZOU, s.v. *Orpheus*, in: LIMC, VII/1 (1994), no. 6 (= R. BLATTER, s.v. *Argonautai*, in: LIMC, II/1 (1984), no. 1); Cf. J. BREMMER, *Orpheus: From Guru to Gay*, in: Ph. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée*, [Genève: Librairie Droz 1991], p. 17.

⁶ *Orph. test.* 1 Kern = *Orph. T* 865 Bernabé. Podle archaického stylu zpracování se dá metopa datovat do raného 6. stol. ante. Bernabé *ad. loc.* udává datum jejího vzniku do rozmezí let cca. 570-560 ante.

⁷ Nejasné stopy nápisu vztahující se k druhé postavě se pokusil zrekonstruovat C. ROBERT, *Griechische Heldensage*, I, p. 416, adn. 6, který se domnívá, že inskripce nese jméno [Φ]ΙΛΑΜ[ΜΩΝ] (Filammón). Toto čtení může být opřeno o literární doklad historika Ferékýda z Athén (Σ Apoll. Rhod. *Arg.* I, 23-25a [*Orph. test.* 5 Kern = *Orph. T* 1010/II Bernabé]), který již v 5. stol. ante Orfeovu plavbu popíral, a který „říká, že plavby se účastnil Filammón, nikoliv Orfeus.“ (Φιλάμμωνα φησὶ καὶ οὐκ Ὀρφέα συμπεπλευκέναι.). Cf. R. L. FOWLER, *Early Greek Mythography*, II, p. 211 et seq.

⁸ M. P. NILSSON, *Early Orphism*, in: HTR, XXVIII (1935), p. 186 adn. 12, se domnívá, že přítomnost Filammóna je vázaná na lokální tradici, která jej spojovala s prostředím Delf. Za připomenutí rovněž stojí, že Filammón (který byl mimochodem zakladatelem významného mysterijního kultu v Lerně v Argolidě (cf. P. WILSSON, *Thamyris the Thracian: the archetypal wandering poet?*, in: R. Hunter & I. Rutherford (eds.), *Wandering Poets in Ancient Greek Culture: Travel Locality and Pan-Hellenism*, [Cambridge: Cambridge University Press 2009], p. 54), byl otcem thráckého pěvce Thamyryda, jehož matkou byla Agriopé (s tímto jménem se pak setkáme ve spojení s Eurydikou). Cf. Paus. *Graec. Descr.* IV, 33, 3.

⁹ Cf. k této úloze (i v širším kontext řecké kolonizace) A. KARANIKI, *Inside Orpheus' Songs: Orpheus as an Argonaut in Apollonius Rhodius' Argonautica*, in: GRBS, L/3 (2010), 391 et seq.

Θρηῖσ' ἐβόα κίθαρις Ὀρφέως
μακροπόλων πιτύλων ἐρέτησι κε-
λεύσματα μελπομένα, τότε μὲν ταχύ-
πλουν, τότε δ' εἰλατίνας ἀνάπαυμα πλά-
τα[ς].

*(Vedle stožáru pak vprostřed
thrácká lyra Orfeova zvučela
s asijským žalozpěvem smutným,
hrajíce veslařům, odměňovala
jejich dlouhým záběrům
jednou plout rychle,
jindy přestat veslovat.).*

Prameny rovněž nemlčí o důvodu, který vedl Iásóna k přizvání Orfea na svou plavbu. Bylo to na radu jeho strýce, kentaura Cheiróna, jak nás zpravuje již historik Hérodóros z Hérakleie (5. -4. stol. ante.) ve scholiu k Apollóniově *Argonautice*. Σ Apoll. Rhod. *Arg.* I, 31-34a (FGH 31 F 43a = fr. 43a Fowler [om. Kern - Orph. T 1010/III Bernabé]): φησὶ δὲ Ἡρόδωρος, ὅτι παρήνησεν ὁ Χείρων τῷ Ἰάσωνι, ὅπως τὸν Ὀρφέα σὺν τοῖς Ἀργοναύταις παραλάβῃ. (*Hérodóros říká, že Cheirón poradil Iásónovi, aby mezi Argonauty vzal Orfea.*). Od stejného autora se pak dozvídáme i to, co Cheiróna k návrhu na Orfeovo přizvání k výpravě vedlo. Σ Apoll. Rhod. *Arg.* I, 23-25a (FGH 31 F 42 = fr. 42 Fowler [*Orph. test.* 5 Kern = Orph. T 1010/II Bernabé]): ζητεῖται δέ, διὰ τί Ὀρφεὺς ἀσθενὴς ὢν συνέπλει τοῖς ἥρωσιν: ὅτι μάντις ὢν ὁ Χείρων ἔχρησε δύνασθαι καὶ τὰς Σειρήνας παρελθεῖν αὐτοὺς Ὀρφέως συμπλέοντος. (*Je otázka proč se slaboch jako Orfeus plavil spolu s hēróy. Bylo to proto, že Cheirón, který byl obdařen darem věštění, jim řekl, že když vezmou Orfea, podaří se jim proplout kolem Sirén.*). Tyto dva fragmenty jsou mnohem důležitější, než se může na první pohled zdát. Je totiž docela dobře možné, že epizoda zachycená podrobně v Apollóniově *Argonautice*, kde Orfeus přehluší svým zpěvem a hrou na lyru Sirény, byla dobře známá již v archaickém období.¹⁰ Nasvědčují tomu dva, již zmiňované, fragmenty lyrika Simónida. Aby ovšem mohly být správně pochopeny, je potřeba nejprve ocitovat pasáž z Apollónia, v níž popisuje, jak během plavby táhla za zvukem Orfeovy lyry hejna ryb. Apoll. Rhod. *Arg.* I, 569-574 (om. Kern et Bernabé):

τοῖσι δὲ φορμίζων εὐθήμονι μέλπεν ἀοιδῇ
Οἰάγροιο πάις Νηοσσόον εὐπατέρειαν

¹⁰ Je možné, že postava hudebníka mezi dvěma Sirénami zobrazená na *lékythu* z r. ca. 580 ante, představuje Orfea. M. X. GAREZOU, s.v. *Orpheus*, in: LIMC, VII/1 (1994), no. 187 (bez vyobrazení).

Ἄρτεμιν, ἥ κείνας σκοπιάς ἀλὸς ἀμφιέπεσκεν
 ῥυομένη καὶ γαῖαν Ἰωλκίδα. τοὶ δὲ βαθείης
 ἰχθύες αἰσسونτες ὑπερθ' ἀλὸς, ἄμμιγα παύροις
 ἄπλετοι, ὕγρὰ κέλευθα διασκαίροντες ἔποντο·

*(Při tom jim na lyru brál syn Oiagrúv, úpravnou písni
 Artemis vysokorodou tak velebě, strážkyni lodí,
 kteráž mívala hlídku v těch končinách, se které moře
 s Iolskou chránila zemí. A za zpěvu z hlubiny moře
 ryby se vymrskovaly, směs činíce velké i malé,
 pluly pak za lodí stále a skákaly ve vodní dráze.).*

V Simónidově fragmentu pak sice není Orfeus přímo zmíněn,¹¹ kontext a srovnání s právě uvedenou pasáží však napovídá, že se mohlo jednat o stejnou, či podobnou epizodu. Simonid. fr. 62 West (PMG 567 Page [*Orph. test.* 47 Kern = Orph. T 943 Bernabé]):

τοῦ καὶ ἀπειρέσιοι
 πωτῶντ' ὄρνιθες ὑπὲρ κεφαλᾶς,
 ἀνὰ δ' ἰχθύες ὀρθοὶ
 κυανέου ᾗ ὕδατος
 ἄλλοντο καλᾷ σὺν αἰοιδᾷ.

*(Bezpočet ptáků
 mu nad hlavou
 kroužilo a rybky do výše
 za jeho krásným zpěvem
 vyskakovaly z temné vody.).*

Další pasáž z Apollónia se pak již vztahuje k oné zmiňované epizodě se Sirénami. Popisuje ji následovně - Apoll. Rhod. *Arg.* IV, 887-892 et 902-909 Mooney (om. Kern et Bernabé):

νῆα δ' εὐκραῆς ἄνεμος φέρειν· αἶψα δὲ νῆσον
 καλὴν Ἀνθεμόεσσαν ἐσέδρακον, ἔνθα λίγειαί
 Σειρῆνες σίνοντ' Ἀχελώιδες ἠδείησι
 θέλγουσαι μολπῇσιν ὅτις παρὰ πεῖσμα βάλοιτο.

(...)

¹¹ Byť byzantský učenec Ióánnēs Tzetzēs (1110 - 1185), který fragment uchoval, potvrzuje, že jde právě o Orfea. Tzetz. *Chil.* I, 312 (om. Kern - Orph. T 969 Bernabé).

ἀπηλεγέως δ' ἄρα καὶ τοῖς
 ἴεσαν ἐκ στομάτων ὅπα λείριον· οἱ δ' ἀπὸ νηὸς
 ἤδη πείσματ' ἔμελλον ἐπ' ἠιόνεσσι βαλέσθαι,
 εἰ μὴ ἄρ' Οἰάγροιο πάϊς Θρηϊκίος Ὀρφεύς,
 Βιστονίην ἐνὶ χερσὶν ἑαῖς φόρμιγγα τανύσσας,
 κραιπνὸν ἐντροχάλοιο μέλος κανάχησεν ἀοιδῆς,
 ὄφρ' ἄμυδις κλονέοντος ἐπιβρομέωνται ἀκουαί
 κρεγμῶ· παρθενίην δ' ἐνοπὴν ἐβιήσατο φόρμιγξ.

*(Unášel vítr zmírněný lod'. A za krátke ostrov
 krásný a květnatý zhlédli, kde dcery Acheloovy
 Seireny řádily zpěvné, jež zřínaly líbezne písne
 chtěly zlákatí plavce, by k pobřeží hodili lana.*

...

*Tak s bezcitným srdcem i tenkrát
 ze svých vábných úst zpěv k brdinům vyslaly sladký,
 takže je již chystali lano a chtěli je vyhodit na břeh,
 avšak tu Oiagrův syn, sám Orfeus Thrácký se vzchopil
 loutny bistonské ihned se uchopiv rukama svýma,
 k úchvatné zladil ji písni a rychle se nesoucím zpěvem
 zazvučel, aby, co hluchně by brál, zvuk úderů v struny
 ohlušil brdinů sluch, blas dívčí by zdolala loutna.).*

Neuniklo pozornému oku nedávno zesnulého Martina Litchfielda Westa, že bezvětrí, které je charakteristickým klimatickým jevem vyskylujícím se v okolí ostrova Sirén¹² se objevuje právě i ve druhém zmiňovaném Simónidově fragmentu. Simonid. fr. 90 West (PMG 595 Page [om. Kern - Orph. T 944 Bernabé]):

οὐδὲ γὰρ ἐννοσίφυλλος ἀήτα
 τότε ὦρτ' ἀνέμων, ἅτις κ' ἀπεκώλυε

¹² Cf. takto již Hom. Od. XII, 166-169 Nauck: τόφρα δὲ καρπαλίμως ἐξίκετο νηὺς εὐεργῆς | νῆσον Σειρήνοισιν· ἔπειγε γὰρ οὖρος ἀπῆμων. | αὐτίκ' ἔπειτ' ἄνεμος μὲν ἐπαύσατο ἡδὲ γαλήνη | ἔπλετο νηνεμίη, κοίμησε δὲ κύματα δαίμων. (*Zatím úpravná loď, již pudil příznivý vítr, | k onomu ostrovu Seirén, již rychlým připlula letem. | V tom však zklidnil se vítr, a najednou na moři byla | bez větru hladina mořská - vše vlnění ztišilo božstvo.*). V jednom fragmentu se pak dozvídáme i to, že Sirény utišovaly větry, které by mohly zabránit šíření jejich hlasu. Hes. fr. 28 Merklebach-West. Cf. M. L. WEST, *Odyssey and Argonautica*, in: CQ^{NS}, LV/1 (2005), p. 45 et seq; Id., *Orpheus and Argonauts*, p. 15 seq.

κιδναμένα μελιαδέα γάρυν
ἀραρεῖν ἀκοαῖσι βροτῶν.

*(neboť ani závan větru
třesoucího listy se nezvedl, který by
se rozšířil a zabraňil hlasu sladkému jak med
spoutat uši smrtelníků.).*

Hypotéza, že se zde skutečně jedná o situaci, kdy Orfeus svým zpěvem a hrou přehluší omamný hlas Sirén, se mi zdá velmi lákavá. Znamenalo by to totiž, že Orfeus byl v okruhu mýtu o Argonautech pevně ukotven již v 6. století, což by ovšem jeho přítomnost v tomto epickém cyklu posouvalo ještě hlouběji do minulosti.¹³

Vraťme se však nyní k ucelenějším verzím mýtu a k epizodám, v nichž hrál Orfeus důležitou roli. Některé z nich totiž mohly mít, jak se právě ukázalo, svůj archaický předobraz.

O různých skutcích, které pěvec během výpravy vykonal, existují dva zhruba soudobé prameny. První popis plavby se nachází u Diodóra Sicilského,¹⁴ který však čerpá z přibližně o dvě století staršího Dionýsia Skýtobrachia, druhý u Apollónia Rhodského. Oba popisy se ve výčtu Orfeových činnů rozcházejí a bude proto vhodné prozkoumat každý zvlášť. Diodórov-Dionýsiův popis celé plavby je samozřejmě mnohem stručnější, než Apollóniův. Po předběžném uvedení událostí, jež vedly Iásóna k plavbě uvádí Diodóros členy posádky, kterých vypočítává čtyřiapadesát, 'z nichž Orfeus' (πρὸς δὲ τούτοις Ὀρφέα),¹⁵ *Dioskúrové* Kastór a Polydeukés, Héraklés a Telamón a Atalanté patřili mezi ty nejslavnější. Užitečnost Orfeovi přítomnosti se ukázala velmi záhy. Poté, co Argó vyplula z Iolku, města ležícího ve starověké Thesálii na východním pobřeží centrálního Řecka, se dostala do divoké bouře, a právě Orfeus ji dokázal utišit. Diod. *Bibl.* IV, 43, 1 = Dion. Scytobrach. fr. 18 Rusten (*Orph. test.* 105 Kern = *Orph. T* 1011/IV Bernabé): Ἐπιγενομένου δὲ μεγάλου χειμῶνος, καὶ τῶν ἀριστέων ἀπογινωσκόντων τὴν σωτηρίαν, φασὶν Ὀρφέα, τῆς τελετῆς μόνον τῶν συμπλεόντων μετεσχηκότα, ποιήσασθαι τοῖς Σαμόθραξι τὰς ὑπὲρ τῆς σωτηρίας εὐχάς. (*Avšak přišla velká bouře a kapitáni již přestali doufat v záchranu, když Orfeus, jak říkají, který byl jediný na palubě, kdo byl zasvěcen do mystérií samothráckých božstev, nabídl těmto božstvům modlitbu za jejich záchranu.*). A jak Diodóros popisuje dále, modlitba byla skutečně vyslyšena a vítr se utišil. Od těch dob prý všichni námořníci směřují při bouřích své modlitby k samothráckým božstvům. Zde nás však okolnosti příběhu zavedly poněkud jinam.

¹³ M. L. WEST, *Orpheus and the Argonauts*, p. 21, se skutečně domnívá, že Orfeus mohl být součástí mýtu již v době Homérovy *Odysseie*, ba dokonce jeho součástí od samého počátku.

¹⁴ Diod. Sic. *Bibl. hist.* IV, 40-56 = Dion. Scytobrach., p. 144-168 Rusten.

¹⁵ Diod. Sic. *Bibl. hist.* IV, 41, 2 (om. Kern - *Orph. T* 1011/I Bernabé) = Dion. Scytobrach. fr. 14 Rusten.

Diodóros nás zpravuje, že Orfeus byl zasvěcený do mystérií na Samothráce. O jaký kult, či o jaká mystéria se zde jednalo, však bohužel nic neříká. Víme jen, že tento ostrov byl od raných dob dáván do souvislostí zejména s uctíváním poněkud enigmatických *Megaloi theoi*, neboli 'Velkých bohů'. Ti byli spojováni zejména s námořní plavbou, ochranou mořeplavců¹⁶ a v literárních pramenech byli brzy ztotožněni s Kabeiry - záhadnými neřeckými božstvy,¹⁷ jejichž kult byl rozšířen zejména na Lémnu a v boiótských Thébách.¹⁸ V rámci *interpretatio graeca* jsou pak ztotožněna s Démétrou, Persefonou, Hádem a Hermem a v tomto spojení se s nimi ještě později v zajímavém kontextu setkáme. V mýtu o Argonautech patří epizoda se zasvěcením do mystérií Kabeirů patrně ke starší vrstvě příběhu, jejíž původ lze vystopovat přinejmenším do 5. stol. ante, jak o tom svědčí několik fragmentů ze ztracené Aischylovy hry *Kabeiroi*.¹⁹

Vrátíme-li se k příběhu Argonautů, dovídáme se, kterak nakonec posádka dosáhla břehů bájně Kolchidy. Království, rozkládajícího se v oblasti dnešní Gruzie, kde došlo k osudovému setkání s tamní královskou dcerou Médeou. S její pomocí pak získali zlaté rouno a ostrov opustili. Tato epizoda se samozřejmě neobešla bez komplikací, nicméně ty nejsou předmětem našeho zkoumání. Když Argonauté vypluli dál, dostali se opět do bouře a celý scénář se opakoval. Diod. *Bibl.* IV, 48, 6 = Dion. Scytobrach. fr. 30 Rusten (FGH 32 F 14 [om. Kern - Orph. T 1011/II Bernabé]):²⁰ τοῦ δ' Ὀρφέως, καθάπερ καὶ πρότερον, εὐχὰς ποιησαμένου τοῖς Σαμόθραξι, λῆξαι μὲν τοὺς ἀνέμους, φανῆναι δὲ πλησίον τῆς νεῶς τὸν προσαγορευόμενον θαλάττιον Γλαῦκον. τοῦτον δ' ἐπὶ δύο νύκτας καὶ δύο ἡμέρας συνεχῶς τῇ νηὶ συμπλεύσαντα προειπεῖν μὲν Ἡρακλεῖ περὶ τῶν ἄθλων καὶ τῆς ἀθανασίας, τοῖς δὲ Τυνδαρίδαις, ὅτι προσαγορευθήσονται μὲν Δίосκοροι, τιμῆς δ' ἰσοθέου τεύξονται παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις.

¹⁶ Trigaioi v Aristoph. *Pax*, 276 žádá o pomoc ty, kteří byli zasvěceni do samothráckých mystérií, neboť vidí přicházet bouři. Cf. S. G. COLE, *Theoi Megaloi*, p. 68 seq., a zejména pak vynikající článek CH. A. FARAONA, *Twisting and Turning in the Prayer of the Samothracian Initiates (Aristophanes Peace 276-279)*, in: MH, LXII (2005), p. 30 et seq., který pasáž spojuje s prostředím řeckých magických amuletů.

¹⁷ Egejšti Θεοὶ Μεγάλοι (e.g. IG XII, 8, 74) mohli být ztotožněni s orientálními bohy na základě semitského kořene *kbr*, jehož sémantická hodnota odpovídá českému 'velký', 'mohutný'. Cf. k etymologii W. BURKERT, *The Orientalizing revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, p. 2 adn. 3; Id. *Greek Religion*, p. 282 Cf. k původu Kabeirů O. KERN, s.v. *Kabeiros (Κάβειρος) und Kabeiroi*, in: RE, X (1919), col. 1399-1450; Id., *Die Boiotischen Kabiren*, in: *Hermes*, XXV (1890), p. 1 et seq.; J. LARSON, *Ancient Greek Cults*, p. 172 et seq.; A. SCHACHTER, *Evolutions of a Mystery: The Theban Kabiroi*, M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries, The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, [London: Routledge 2003], p. 112 et seq.

¹⁸ Uctívání Kabeirů na Samothráce dosvědčuje například Herod. *Hist.* II, 51. Dochované inskripce z ostrova však tuto zprávu nepotvrzují, jakákoliv zmínka o Kabeirech zde chybí. Cf. S. G. COLE, *Theoi Megaloi*, p. 1 et seq.

¹⁹ Aesch. fr. 95-97 Nauck². Cf. k tomu CH. A. LOBECK, *Aglaophamus*, p. 1207.

²⁰ τοῦτον δ' ἐπὶ δύο νύκτας ... πᾶσιν ἀνθρώποις om. Bernabé.

καθόλου δ' ἐξ ὀνόματος προσφωνήσαντα πάντας τοὺς Ἀργοναύτας εἰπεῖν ὥς διὰ τὰς Ὀρφέως εὐχὰς θεῶν προνοία φανεῖς αὐτοῖς σημαίνει τὰ μέλλοντα γενήσεσθαι· (*Avšak keď Orfeus, jako již předtím, pronesl v obět' modlitby samotbráckým božstvům, vítr ustal a poblíž lodi se zjevil mořský bůh Glaukos,*²¹ *jak je nazýván. Tento (bůh) pak doprovázel loď bez ustání na její cestě po dva dny a dvě noci a předpověděl Hérakleovi jeho práce a nesmrtelnost a Tyndareovcům,*²² *že by měli být nazýváni Dioskúry a od veškerého lidského pokolení přijímat pocty, které náležejí bohům. A všechny Argonauty pak oslovil jménem a řekl jim, že kvůli Orfeovým modlitbám se zjevil ve shodě s božskou Prozřetelností a ukázal jim, co je souzeno.*). Další Orfeův čin již u Diodóra nenacházíme. Jak uvidíme později, opomněl Diodóros jistou příhodu, kvůli níž se dopustil drobné inkonsistence ve svém výkladu. Abychom se o ní však dozvěděli, musíme prozkoumat náš druhý důležitý zdroj o výpravě Argonautů, kterým je Apollóniovo stejnojmenné dílo. Jeho zpráva začíná výčtem posádky Arga podobně, jako tomu bylo o Diodóra. Nejprve je představen Orfeus. Apoll. Rhod. *Arg.* I, 23-25 et 32-34 Mooney (*Orph. test.* 23 et 80 Kern = *Orph.* T 935 et 1010):

Πρῶτά νυν Ὀρφῆος μνησώμεθα, τόν ῥά ποτ' αὐτὴ

Καλλιόπη Θρήικι φατίζεται εὐνηθεῖσα

Οἰάγρῳ σκοπιῆς Πιμπληίδος ἄγχι τεκέσθαι.

(...)

Ὀρφέα μὲν δὴ τοῖον ἔῶν ἐπαρωγὸν ἀέθλων

Αἰσονίδης Χείρωνος ἐφημοσύνησι πιθήσας

δέξατο, Πιερίῃ Βιστωνίδι κοιρανέοντα·

(*Nejdříve Orfea přince uvedu, kterého sama*

Kalliopé, jak pověst nám praví, po sňatku s Thráckým

Oiagrem zrodila tam, kde Pimplejské vrchy se táhnou.

...

Takový tedy byl Orfeus, jehož Aesón syn

by poslechl Cheirónu radu byl uvítal

by sdílel s ním lopotnou cestu, ten vládce Bistonské Pierie.)

²¹ Cf. e.g. Paus. *Graec. descr.* IX, 22, 7, který o něm říká následující: εἶναι δὲ αὐτὸν (sc. Γλαῦκος) ἀλιέα, καὶ ἐπεὶ τῆς πόας ἔφαγε, δαίμονα ἐν θαλάσῃ γενέσθαι καὶ ἀνθρώποις τὰ ἐσόμενα ἐς τότε προλέγειν οἱ τε ἄλλοι πιστὰ ἡγνῆται καὶ οἱ τὴν θάλασσαν πλέοντες πλεῖστα ἀνθρώπων ἐς τὴν Γλαύκου μαντικὴν κατὰ ἔτος ἕκαστον λέγουσι. (*Glaukos byl rybář, ale když snědl jakousi bylinu, stal se mořským božstvem. Lidé věří, že předpovídá budoucnost, zejména plavci vykládají každoročně o Glaukově věšteckém umění.*).

²² I.e. Kastórovi a Polydeukovi, synům spartského krále Tyndarea.

Mezi těmi, kdo jsou dále k výpravě přizváni je Héraklés²³ a jeho přítel Hylás,²⁴ věštec, či lépe řečeno augur Mopsos,²⁵ další věštec Idmón,²⁶ Meleagros z Kalydónu se svým strýcem z matčiny strany Ífiklem,²⁷ a rovněž tak Iásonův strýc z matčiny strany, Argonaut stejného jména - Ífikles.²⁸ První situaci, kdy se Orfeus osvědčí je hádka, která vypukne v předvečer plavby mezi, notně ovíněným rekem Ídou²⁹ a Apollónovým synem Idmónem. Když hrozí, že spor by mohl přerůst hranici slovního napadání, vystoupí Orfeus se svou kitharou. Apoll. Rhod. *Arg.* I, 494-495 et 512-515 (om. Kern et Bernabé):

†ἄν δὲ καὶ† Ὀρφεύς,

λαίῃ ἀνασχόμενος κίθαριν, πείραζεν ἀοιδῆς.

(...)³⁰

ἼΗ, καὶ ὁ μὲν φόρμιγγα σὺν ἀμβροσίῃ σχέθεν αὐδῆ·

τοὶ δ' ἄμοτον λήξαντος ἔτι προύχοντο κάρηνα,

πάντες ὁμῶς ὀρθοῖσιν ἐπ' οὔασιν ἡρεμέοντες

κηληθμῶ· τοῖόν σφιν ἐνέλλιπε θέλκτρον ἀοιδῆς.

(*Orfeus*

*levící kitharu chopiv a božskou započal píseň.*³¹

...

Dobrá! a společně s bratry zpěv nebeský přerušil Orfeus,

nikdo však z bratřů všech ni hlavou nehýbal dále,

²³ Cf. J. J. CLAUSS, *The Best of the Argonauts: The Redefinition of the Epic Hero in Book 1 of Apollonius's Argonautica*, p. 4 et passim, který si všímá rozdělení posádky na dvě skupiny definované buď nějakým druhem *techné* (reprezentovanou Orfeem), nebo silou (Héraklés).

²⁴ Heraklés: Apoll. Rhod. *Arg.* I, 122; Hylás: Apoll. Rhod. *Arg.* I, 131.

²⁵ Apoll. Rhod. *Arg.* I, 66. K němu cf. J. N. BREMMER, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, p. 136 et seq.

²⁶ Apoll. Rhod. *Arg.* I, 139.

²⁷ Apoll. Rhod. *Arg.* I, 191.

²⁸ Iásonův strýc: Apoll. Rhod. *Arg.* I, 45; Meleangerův strýc: Apol. Rhod. *Arg.* I, 201.

²⁹ Apollónios upřesňuje, že rek popíjel nesmíšené víno.

³⁰ Kern (*Orph. fr.* 29) i Bernabé (*Orph.* V 67) uvádějí pouze vynechanou píseň. O jejím obsahu bude zmínka později, na místě věnovaném orfickým theogoniím. Cf. však S. BUSH, *Orpheus bei Apollonios Rhodios*, in: *Hermes*, CXXI/3 (1993), p. 301 et seq.

³¹ Apollónios zde užívá výrazu *πειράζω* (pokusit se). Chce tím snad naznačit, že i Orfeus byl již pod vlivem omamného moku, že hraní mu již jaksi nešlo samo od sebe?

*δάвно αὖτε σπῆντι ὕπνῳ, ἀλλὰ πῶς ἴσως
τοιοῦτο πάθος ἐκείνῳ ἐκείνῳ ἐκείνῳ.*

Vše se tedy obešlo bez boje a hrdinové tak mohli následujícího dne vyplout, za zvuku Orfeovy lyry, která jim odměřovala rytmus vesel.³²

Cesta Argonauty nejprve zavedla na ostrov Lémnos, kde se posádka již na počátku plavby poněkud zdržela. Nebylo divu. Ženy na ostrově totiž kdysi vyvraždily všechny tamní muže a prvním úkolem posádky Argó bylo postarat se o nové „zalidnění“ ostrova.³³ Když se po čase vydali opět na moře, prozíravý Orfeus naléhal na posádku, aby se nechala zasvětit do mystérií na Samothráce. Apoll. Rhod. *Arg.* I, 915 (om. Bernabé):

ἐσπέριοι δ' Ὀρφῆος ἐφημοσύνησιν ἔκελσαν
νῆσον ἐς Ἡλέκτρης Ἀτλαντίδος, ὅφρα δαέντες
ἄρρητους ἀγανῆσι τελεσφορίῃσι θέμιστας
σωότεροι κρυόεσσιν ὑπεῖρ ἄλλα ναυτίλλοιντο.
τῶν μὲν ἔτ' οὐ προτέρω μυθήσομαι, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ
νῆσος ὁμῶς κεχάροιο καὶ οἱ λάχον ὄργια κείνα
δαίμονες ἐνναέται, τὰ μὲν οὐ θέμις ἄμμιν ἀείδειν·

*(Když pak se přiblížil večer, tu Orfeus jim důtklivě radil,
k břehům by přistáli ostrova Elektry,³⁴ Atlantovy,
aby se zasvětit dali, a znajíce tajemství božské,
obřady, s bezpečím větším se plavili po moři hrůzném.
O tom však více nepovím nic, dám ostrovu s bohem
stejně jak tamním bohům, již posvátné obřady ony
dostali za úděl. Zradit, co tajemstvím, bylo by hříšné).*

³² Jak praví Apoll. Rhod. *Arg.* I, 536-541 (om. Kern - Orph. T 1008 Bernabé): οἱ δ', ὥστ' ἡίθεοι Φοῖβω χορὸν ἢ ἐνὶ Πυθοῖ | ἢ που ἐν Ὀρτυγίῃ ἢ ἐφ' ὕδασι νῆσιν Ἰσμηνοῖο | στησάμενοι, φόρμιγγος ὑπαὶ περὶ βωμὸν ὁμαρτῇ | ἐμμελέως κραιπνοῖσι πέδον ῥήσσωσι πόδεσσιν – | ὥς οἱ ὑπ' Ὀρφῆος κιθάρῃ πέπληγον ἐρετμοῖς | πόντου λάβρον ὕδωρ, ἐπὶ δὲ ῥόθια κλύζοντο· *(Jako pak v Pythé, když jinoši Foibovi k počtě, | anebo v Ortyžské městě, nebo při vodách Ismenu, | sestaví za zvuku varjta sbor, kol oltáře tančí | nobami svižnými ladně, ráz na ráz deptají půdu, | zrovna tak rekovný sbor bil za zvuku kithary Orfeovy | vesly ohromnou hladinu mořskou).*

³³ K rituálním souvislostem cf. W. BURKERT, *Jason, Hypsipyle, and New Fire at Lemnos: A Study in Myth and Ritual*, in: E. B. Aitken & J. K. B. Maclean (eds.), *Philostratus's Heroika: Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, [London/Boston: E. J. Brill 2004], 99–123 (= in: CQNS, XX/1 (1970), 1–16).

³⁴ Élektřiným ostrovem se myslí Samothráka. Cf. Ephor. (FGH 70 F 120) ap. Σ Eurip. *Phoen.* 7.

Apollóniovo mlčení ohledně zasvěcovacího obřadu je dost příznačné, sám totiž mohl být podle některých badatelů do těchto mystérií uveden.³⁵ Na událost zasvěcení - posádky Argó do těchto mystérií jsme narazili již u Diodóra.³⁶ Orfeus zde byl jedinný, kdo prošel dřívější iniciací, a proto svou modlitbou dokázal utišit bouři. Oproti tomu u Diodóra se pak na jiném místě setkáváme s větší ochotou prozradit několik detailů z této epizody. Je s podivem, že jako zasvěcence jmenuje kromě Orfea i Iásóna, Héraklea a Dioskúry, třebaže později prohlásí, že Orfeus byl zasvěcencem jediným.³⁷ Alespoň v krátkosti tedy - Diod. Sic. *Bibl. Hist.* V, 49, 5 (om. Kern - Orph. T 521 Bernabé): καὶ τὰ μὲν κατὰ μέρος τῆς τελετῆς ἐν ἀπορρήτοις τηρούμενα μόνοις παραδίδεται τοῖς μυηθεῖσι· διαβεβόηται δ' ἡ τούτων τῶν θεῶν (sc. Cabirorum) ἐπιφάνεια καὶ παράδοξος ἐν τοῖς κινδύνοις βοήθεια τοῖς ἐπικαλεσαμένοις τῶν μυηθέντων. γίνεσθαι δέ φασι καὶ εὐσεβεστέρους καὶ δικαιότερους καὶ κατὰ πᾶν βελτίονας ἑαυτῶν τοὺς τῶν μυστηρίων (sc. Samothraciae) κοινωνήσαντας. διὸ καὶ τῶν ἀρχαίων ἡρώων τε καὶ ἡμιθέων τοὺς ἐπιφανεστάτους πεφίλοτιμῆσθαι μεταλαβεῖν τῆς τελετῆς· καὶ γὰρ Ἰάσονα καὶ Διοσκόρους, ἔτι δ' Ἡρακλέα καὶ Ὀρφέα, μυηθέντας ἐπιτυχεῖν ἐν ἀπάσαις ταῖς στρατείαις διὰ τὴν τῶν θεῶν τούτων ἐπιφάνειαν. (*Podrobnosti iniciačního ritu jsou stráženy mezi věcmi, jež nemají být vyjraženy a zasvěcení si je sdělují jen mezi sebou; avšak věhlas těchto bohů* (sc. Kabeirů), *kterí se zjeví lidskému pokolení a přinesli nenadálou pomoc těm, kteří byli zasvěceni a vyzývali je vprostřed nebezpečství, se roznesl široko. Rovněž se říká, že muži, kteří měli účast na těchto mystériích* (sc. samothráckých) *se stali zbožnějšími a spravedlivějšími a vůbec v každém ohledu lepšími, než byli předtím. A to je důvod, jak jsme řekli, proč nejproslulejší ze starodávných héraů a polobohů dychtili po účasti na zasvěcovacím obřadu; a vskutku Iásón a Dioskurové a rovněž i Héraklés a Orfeus po své iniciaci dosáhli úspěchu na všech výpravách, jež podnikli; tyto bozi se jim totiž zjeví.*).

V dalším líčení osudů posádky Arga se již příliš s Orfeem nesetkáváme, alespoň ne ve spojení s událostmi, které by měly větší význam, a byly by zajímavé z interpretačního hlediska. Je zde ovšem jedna výjimka. Jak uvidíme později, byl Orfeus spjat, patrně již někdy v archaické době, se zdržováním se prolévání krve, a tedy celkově s vegetariánskou alimentární praxí. V jedné pasáži, která, alespoň pokud je mi známo, unikla pozornosti učenců, se nicméně setkáváme s obrazem Orfea, který vybízí své druhy ke krvavé oběti. Je tomu tak poté, co přistáli na pustém ostrově Thynii a v časných ranních hodinách se jim dostalo epifanie boha Apollóna. Na posádku padla

³⁵ Cf. M. DICKIE, *Poets as Initiates in the Mysteries: Euphorion, Philicus and Posidippus*, in: A&A XLIV (1998), p. 53.

³⁶ Héroové přistáli na radu Orfea u břehů Samothráky rovněž v *Orph. Arg.* 466 (*Orph. test.* 105 Kern - om. Bernabé).

³⁷ Domníváním se, že důvodem může být Diodórovo použití různého materiálu v průběhu práce. Zatímco u Dionýsia Skytobrachia nalezl pasáž s tvrzením, že Orfeus byl jediným zasvěcencem, pramen ze kterého čerpal zde, vycházel z odlišné tradice, která byla spjata s příhodou, kterou zaznamenal Apollónios.

posvátná bázeň a nikdo se neodvažoval promluvit. Ticho přerušil až Orfeus. Apoll. Rhod. *Arg.* II, 684 (om. Kern et Bernabé):

ὄψε δὲ τοῖον

Ὀρφεὺς ἔκφατο μῦθον ἀριστήεσσι πιφαύσκων·

“Εἰ δ’ ἄγε δὴ νῆσον μὲν Ἑωίου Ἀπόλλωνος
τὴνδ’ ἱερὴν κλείωμεν, ἐπεὶ πάντεσσι φαάνθη
ἡῶος μετιών· τὰ δὲ ρέζομεν οἷα πάρεστιν,
βωμόν ἀναστήσαντες ἐπάκτιον. εἰ δ’ ἂν ὀπίσσω
γαῖαν ἐς Αἰμονίην ἀσκηθέα νόστον ὀπάσση,
δὴ τότε οἱ κεραῶν ἐπὶ μηρία θήσομεν αἰγῶν·
νῦν δ’ αὖτως κνίσῃ λοιβῆσί τε μειλίσασθαι
κέκλωμαι· ἀλλ’ ἴληθι ἄναξ, ἴληθι φαανθείς.”

(A po dlouhé době

Orfeus promluvil slovo, tak hovoře k užaslým rekům:

„Jitřnímu Apollonu, my, přátelé, ostrůvek tento

zasvěťme z příčiny té, že nám se tu ukázal všechněm

za jitra časného přišed, a v obět’ mu přinesme všechno,

cokoli můžeme dáti, a na břehu postavme oltář.

Jestli pak v budoucnu nám v zemi Haimonskou propůjčí návrat

šťastný, pak za to mu v dík kož robatých věnujme kýty,

zatím však toliko dýmem a úlitbou usmířme jeho.

Smiluj se nad námi, pane, ó smiluj, když jsi se zjevil.“).

Píseň, kterou Orfeus před počátkem plavby uklidnil rozhněvané reky, a o níž se zmíním později, byla o počátcích kosmogonického dění. Uvidíme, že básně theogonického a kosmogonického obsahu byly známé a rozšířené patrně již v archaické době, a třebaže byla Orfeem zpívaná ukázka Apollóniovou vlastní invencí, zapadal jeho výběr do nábožensko-filosofického rámce doby. O to podivnější je fakt, že prostředí, které bylo spjato s tvorbou a uchováváním této tradice, bylo rovněž známé svými postoji k otázkám posmrtného života a zákazem zabíjení živých tvorů. Je tedy možná zvláštní, že Orfeus se zde účastní krvavé oběti, ba k ní dokonce nabádá. Zde však může být řešení prosté. Apollóniovi se mohlo učení, které zakazovalo krvavé oběti natolik absurdní, že necítil potřebu spojovat s ním Orfea, kterému ovšem v rámci výpůjčky z toho samého prostředí vložil do úst básně o původu světa.

Postava Orfea se u Apollónia vyskytne ještě několikrát. U hrobu héra Sthenela konají Argonauté na radu věštce Mopsa pohřební úlitbu tomuto hrdinovi, který se jim předtím zjevil a při té příležitosti zde postaví oltář Apollónovi, na něj Orfeus položí lyru.³⁸ Zajímavé ovšem je, že v rámci stejného příběhu na svou lyru opět později hraje, aby přehlušil zpěv Sirén a uchránil Argonauty hrozivého konce.³⁹

Ze všech uvedených pasáží vyplývá, že Orfeus není pouhým pěvcem, díky jehož čarovné hudbě dokáží Argonauté překonat mnohá nebezpečí; či udavatelem rytmu veslařům. Je mnohem více. Je tím, kdo se stará o náboženské náležitosti posádky, kdo připravuje oběti bohům a kdo přiměje Argonauty k zasvěcení do mystérií na Samothráce. Dalo by se říci, že se svými schopnostmi představuje jakousi náboženkou páteř celé výpravy. I přesto se však pozdněantickému anonymnímu autorovi ze 4. stol. (či pozdějšího), zdála být Orfeova úloha v epické tradici o Argonautech neúměrně umenšená a inspirovala jej k sepsání básně o 1376 hexametrech nazvané *Orfeova Argonautika*.⁴⁰ Dílo je převyprávěním eposu o celé Iásónově výpravě ústy samotného Orfea. Přesto, že doba jeho vzniku je již příliš vzdálená od éry o níž zde pojednávám, bylo by nepochybně škoda se o něm alespoň v krátkosti nezmínit. Celkový rámec odráží Apollóniovu strukturu, ovšem s tím rozdílem, že za většinu úspěchů výpravy je zde odpovědný sám Orfeus. Poté, co rekové nedokáží vlastní silou spustit Argó samotnou na vodu, přiměje k tomu svou hrou.⁴¹ Díky jeho zpěvu se pak také podaří očarovat Symplégády (srážející se skály),⁴² a když pak výprava dosáhne břehů Kolchidy dokáže Orfeus s pomocí Médey uspat draka strážícího zlaté rouno. Zatímco v běžné verzi to Médea dokázala sama,⁴³ v *Orfeově Argonautice* je pouze Orfeovou pomocnicí. Popis Orfeova jednání má silné nekromantické rysy, a přestože nám toho neprozradí příliš mnoho o rituální praxi ve sledovaném období, zběžně se u této události také pozastavíme. Uvidíme totiž později, že jistým způsobem byla postava Orfea spjata s nekromantickou praxí již ve starších dobách. *Orph. Arg.* 950 Vian:

Ἦνικά δ' εἰς σηκοὺς ἰκόμην ζῆθεόν τε θεράπην,
χώρῳ ἐπὶ πλακόντι βόθρον τρίστοιχον ὄρυζα,
φιτρούς τ' ἀρκεύθοιο καὶ ἀζαλέης ἀπὸ κέδρου,

³⁸ Apoll. Rhod. *Arg.* II, 928 (om. Kern et Bernabé).

³⁹ Apoll. Rhod. *Arg.* IV, 903 (om. Kern et Bernabé) - cf. *supra*; obdobně je tomu pak i na svatbě Iásóna a Médey. Apoll. Rhod. *Arg.* IV, 1159 (om. Kern et Bernabé).

⁴⁰ Cf. A. BOULANGER, *L'Orphisme dans les Argonautiques d'Orphée*, in: BAGB, XXII (1929), p. 30 et seq.

⁴¹ *Orph. Arg.* 245 et seq.

⁴² *Orph. Arg.* 680 et seq.

⁴³ Apoll. Rhod. *Arg.* IV, 145-159.

ράμνον τ' ὀξύτεροιο, πολυκλαύτων τ' αἰγείρων,
 ὦκα φέρων, ἔνησα πυρὴν ἔμπροσθε βόθροιο.
 Πολλὰ δέ μοι φέρε πάμπαν ἐπισταμένη Μήδεια,
 φωριαμῶν ἀνελοῦσα θυώδεος ἐξ ἀδύτοιο.
 Αὐτίκα δ' οὐλαοπλάσμαθ' ὑπὸ πέπλους ἐπονέυμην
 ἄν δὲ πυρὴν ἐπέβαλλον, ἰδ' ἔντομα θύματ' ἔρεζον,
 σκύμνους παμμέλανας σκυλάκων τρισσοὺς ἱερεύσας.
 Αἷματι δ' αὖ χάλκανθον ἰδὲ στρούθειον ἔμιξα,
 κνηκόν τε σχιστὴν, ἐπὶ τε ψύλλιον ἀηδὲς,
 ἄγχουσάν τ' ἐρυθρὴν, ἰδὲ χάλκιμον· αὐτὰρ ἔπειτα
 νηδύας ἐμπλήσας σκυλάκων, φιτροῖσιν ἔθηκα·
 ὕδατι δ' αὖ μίξας χολάδας χεόμην περὶ βόθρον,
 ὄρφνινα θ' ἐσάμενος φάρη καὶ ἀπεχθέα χαλκόν
 κρούων ἐλλισάμην·

*(Když jsem přišel k posvátnému okersku a božskému příbytku
 vybloubil jsem trojstrannou jamku v zemi.
 Rychle jsem přinesl větévku jalovce, vyschlý cedr,
 trnitou révu a přesmutný černý topol a
 z nich pak jsem hranici před jamkou vztýčil.
 Znalá Médea přinesla mnohé vonící rostliny
 z tajné schrány z nejvnitřnější svatyně.
 Nakonec jsem vytvořil figurky z ječmenné mouky.
 Vhodil jsem je na hranici a tři černá štěňata
 jsem v oběť mrtvým zabil.
 Jejich krev jsem smísl s modrou skalicí⁴⁴
 mydlicí a snítkou saflory⁴⁵ a přidal nevábny jütrocel,
 červeň z alkanetu⁴⁶ a chalkimonu.⁴⁷)*

⁴⁴ Síran měďnatý (CuSO₄), jako pentahydrát rovněž známý jako modrá skalice (CuSO₄·5H₂O), nebo dříve v alchymii *vitriolum coeruleum* - modrý vitriol.

⁴⁵ Neboli Světlíce barvířské (*Carthamus tinctorius* L.), označované také jako „turecký šafrán“, která se používala jako žluté barvivo.

⁴⁶ Červené barvivo z kořene Kamejníku barvířského (*Alkanna tinctoria*).

⁴⁷ Tuto rostlinu se mi nepodařilo identifikovat, jak je nicméně patrné z jejího názvu, měla cosi do činění s bronzem, resp. s mědí (χαλκός - 'měď').

*Pak jsem břicha šřeňat naplnil tou směsí a umístil je na větve.
Vnitřnosti jsem smísil s vodou a ulil kolem jamky.
Zabalen v černém plášti jsem rozřezvučel bronzové činely
a započal svou modlitbu.).*

Vyprávění pak samozřejmě dospěje k tomu,⁴⁸ jak Orfeus za pomoci Médeiy uspí draka a Iásón kýžené zlaté rouno. V pasáži, kterou jsem nyní uvedl, se setkáváme s mnoha rysy nekromantické praxe.⁴⁹ Na první pohled nás zarazí trojstranná jamka, neboť běžně se hloubila jamka okrouhlá.⁵⁰ Jedná se zde s největší pravděpodobností o narážku na trojiční aspekt Hekaty, která je zde vzývána a jejíž častou obětí byli rovněž psi.⁵¹ Pasáž je dokonalou ukázkou jakých proměn se Orfeově postavě za dlouhá staletí jejího vývoje dostalo. I když zde Orfea nekromanta opustíme, setkáme se s ním pozěji ještě jednou, byť za zcela jiných okolností a ve zcela jiné době.

Orfeovo spojení s Argonauty nekončí jen jejich společnou cestou. Z některých pramenů se dozvídáme, že Orfeus složil epigram na Argó. Na ni pak tato slova Iásón vyryl, poté, co ji zasvětil Poseidónovi.⁵² (*Orph. fr.* 209 Kern = *Orph. F* 706 Bernabé):

Ἄργῳ τὸ σκάφος εἰμί, θεῶ δ' ἀνέθηκεν Ἰάσων,
Ἴσθμια, καὶ Νεμέοις στεψάμενον πίτυσιν.

*Já jsem loď Argó, bobu Iásónem zasvěcená,
vítězná v Isthmijských hrách, nemejskou pinií ověncená.*

V poněkud kuriozní pasáži z Eurípida nacházíme narážku na příběh (patrně neznámý Apollóniovi i Diodórovi), v němž je Orfeus po smrti Iásóna učitelem jeho dvou synů. Při zastávce Argonautů na ostrově Lémnu trávil totiž Iásón svůj čas na lůžku princezny Hypsipylé, kterou posléze na ostrově zanechal těhotnou.⁵³ To víme ještě z Apollónia. O Hypsipyliných synech Eunéovi a Thoantovy ovšem Apollónios mlčí,⁵⁴ třebaže již Eurípídés věděl o jejich výuce u Orfea. Eurip. *Hypsip.* 1641-1623 (*Orph. test.* 79 Kern = *Orph. T* 1009 Bernabé):

⁴⁸ *Orph. Arg.* 988.

⁴⁹ Cf. komentář D. OGDENA, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, p. 93.

⁵⁰ *Od.* X, 516-537; XI, 23-50.

⁵¹ Cf. e.g. PMG IV, 2520; 2708; 2785.

⁵² O kontextu nás zpravuje Favor. (Dio Chrys.) *Corinth.* 15 (Anth. Gr. Ap. III 1): καὶ μετὰ ταῦτα οὐκ ἔπλευσεν, ἀλλὰ αὐτὴν ἀνέθηκεν ὁ Ἰάσων ἐνταῦθα τῷ Ποσειδῶνι, καὶ τὸ ἐπίγραμμα ἐπέγραψεν, ὃ λέγουσιν Ὀρφῆως εἶναι (a poté již více nevyplula, ale Iásón ji tam zasvětil Poseidónovi a vyryl na ní dvojverší, které je, jak se říká, dílem Orfea.).

⁵³ Apoll. Rhod. *Arg.* I, 899-909.

⁵⁴ Eunéa zná ovšem již Hom. *Il.* VII, 468-9; XXIII, 747. Thoanta nejmenuje ani Eurípídés, nalézáme jej, pokud je mi známo, až v *Anth. Graec.* III, 10.

(Εὐν.) Ἀργώ με καὶ τόνδ' ἤγαγ' εἰς Κόλχων πόλιν.

(Υψ.) ἀπομαστίδιόν γ' ἐμῶν στέρνων.

(Εὐν.) ἐπεὶ δ' Ἴάσων ἔθαν' ἐμός, μήτερ, πατήρ –

(Υψ.) οἴμοι κακὰ λέγεις, δάκρυά τ' ὄμμασιν,
τέκνον, ἐμοῖς δίδως.

(Εὐν.) Ὀρφεύς με καὶ τόνδ' ἤγαγ' εἰς Θράκης τόπον.

(Υψ.) τίνα πατέρι ποτὲ χάριν ἀθλίῳ
τιθέμενος; ἔνεπέ μοι, τέκνον.

(Εὐν.) μοῦσάν με κιθάρας Ἀσιάδος διδάσκεται,
τοῦτ[ο]ν δ' ἔσ' Ἄρεως ὅπλ' ἐκόσμησεν μάχης.

(Eun.) *Argó jehó i mne do města Kolchů přivezla.*

(Hyps.) *Jako právě odstavený od mého prsu!*

(Eun.) *A když můj otec Iásón zemřel, matka –*

(Hyps.) *Ach běda! Jak bolestná jsou pro mne tvá slova;
slzy mým očím přinášíš!*

(Eun.) *– Orfeus jehó i mne odvedl do thrácké země.*

(Hyps.) *Jaké pocty on prokázal tvému nešťastnému otci?
Pověz můj synu!*

(Eun.) *Naučil mne hudby asijské lry a bratra mého
ve zbraních válečných Areových vycvičil.*

Je překvapivé, že Orfeus je zde tím, kdo učí válečnické umění. Uvidíme však, že charakter Orfeovy postavy spojení těchto dvou zdánlivě protikladných aspektů - hudebník/milovník músických umění a válečník - umožňuje.⁵⁵ S uměním hudby, kterému se Eunéos naučil je spojena i jedna z athénských rodin, jejíž rodové jméno zní podle něj Euneidovci, a pro níž byl tanec a hra na lyru rodinným dědictvím.⁵⁶

⁵⁵ Na podobnost mezi Eunéem, vyškoleným v hudbě a jeho bratrem vyškoleným v řemesle válečnickém a indoevropskou strukturou pěvce/básníka a lovce/válečníka upozorňuje J. NAGY, *Hierarchy, Heroes, and Heads: Indo-European Structure of Greek Myths*, in: L. Edmunds (ed.), *Approaches to Greek Myth*, [Baltimore: Johns Hopkins University Press 1991], p. 209.

⁵⁶ Hesych. ε 7007 Late-Hansen s.v. Εὐνεῖδαι· γένος ἀπὸ Εὐνεῶ κεκλημένον, τοῦ Ἰάσονος υἱοῦ, οἷον γένος ὀρχηστῶν καὶ κιθαριστῶν. (Euneidovci: rod pojmenovaný podle Eunéa, Iásonova syna. Rod tanečníků a hráčů na kitharu.). Cf. it. W. BURKERT, *Orpheus, Dionysos und die Euneiden in Athen: Das Zeugnis von Eurípides' Hypsipyle*, in: A. Bierl & P. von Möllendorff (Hrsg.), *Orchestra: Drama - Mythos - Bühne*, [Stuttgart: B. G. Teubner 1994], p. 46 seq. (= in: *Kleine Schriften*, III, p. 114 seq.).

Nyní, když jsme prozkoumali nejdůležitější část pramenů, které se vztahují k výpravě Argonautů a Orfeově účasti na ní, zbývá se zamyslet, jaké závěry pro nás z celého příběhu vyplývají a zda může jeho struktura odhalit něco z náboženských představ starověkých kultur.⁵⁷ A vskutku se zdá, že ano. Iásón ještě před vyplutím ztrácí v bahně jeden sandál, čímž upomene svého strýce Pelia na starou věštbu. Podle ní ten, kdo přijde s jedním sandálem, bude příčinou jeho zhouby.⁵⁸ Jeden sandál je důležitá charakteristika jinocha během iniciace,⁵⁹ a také účastníci plavby jsou označováni jako jinoši.⁶⁰ Zvláštního postavení se pak dostává několika starším členům posádky - Jásonovu strýci Ífikléovi a Ífikléovi, který je strýcem hrdiny Méleagra. Strýc z matčiny strany bývá častým zasvětitelům svého synovce v přechodových rituálech nejen v Řecku.⁶¹ Iniciace tohoto typu mají často jistý homosexuální, či lépe řečeno pederastický charakter, a překvapivě ani to není prostředí Argonautů zcela vzdálené. Mezi plavci můžeme homoerotický prvek vypožorovat ve vztahu Héraklea a jeho miláčka Hyláse.⁶²

Ve světle těchto komparativních dat se mi možnost, že se nějakým způsobem do příběhu o Iásónovi a jeho posádce promítly jisté prvky archaických iniciačních rituálů, zdá velmi lákavá. Zejména pak iniciace aristokratických válečníků, třebaže zcela prokázat se dá na tomto poli jen máloco.⁶³

⁵⁷ Toto zamyšlení již provedl ve své vynikající studii F. GRAF, *Orpheus: A Poet Among Men*, p. 97 et seq.

⁵⁸ Apoll. Rhod. *Arg.* I, 8-11.

⁵⁹ F. GRAF, *Op. cit.*, p. 97 seq.

⁶⁰ κοῦροι: Apoll. Rhod. *Arg.* I, 448; III, 118; III, 304; IV, 1772; νέοι: Apoll. Rhod. *Arg.* I, 341; I, 458; I, 1134; III, 194; III, 555; IV, 184; IV, 503.; ἡμίθεοι: Apoll. Rhod. *Arg.* I, 536; I, 778, II, 784; III, 246.

⁶¹ Řecko: J. N. BREMMER, *The Importance of the Maternal Uncle and Grandfather in Archaic and Classical Greece and Early Byzantium*, in: ZPE, L (1983), p. 173 et seq.; k širšímu, zejména indoevropskému pozadí cf. J. N. BREMMER & N. HORSFALL, *Roman Myth and Mythography*, p. 53 et seq.

⁶² Apoll. Rhod. *Arg.* I, 131. Nebo podle jiné verze (Euphor. fr. 76) tvoří Hylás mileneckou dvojici namísto Hérakla s Lapithem Polyfémem. Cf. k Hylásovi v Apollóniově *Argonautice* K. MAUERHOFER, *Der Hylas-Mythos in der antiken Literatur*, p. 67 et seq.; v *Orfeově Argonautice*: ibid. p. 303 et seq.

⁶³ J. N. BREMMER, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, p. 57 seq.; cf. *it.* k možnému šamanskému pozadí M. MARINČIČ, *The Poetics of the Argonaut Voyage: Shamanism, Sorcery and Art*, in: M. Kokole & B. Murovec & M. Š. Kos & M. Talbot (eds.), *Mediterranean Myths from Classical Antiquity to the Eighteenth Century*, [Ljubljana: Zrc SAZU 2006], p. 83 et seq.

ORFEOVA TECHNÉ

4.1. *Mág*

Na předchozích stránkách jsem se pokusil ukázat nejzákladnější a patrně také nejstarší složku Orfeovy osobnosti, kterou byla jeho spjatost s hudbou. Viděli jsme ovšem, že ne s hudbou ledajakou. V nejstarší vrstvě, reprezentované pro naše bádání lyrikem Simónidém z Keu, jsme se setkali se spojením ‘krásný zpěv’ (καλός ἀοιδή), či ‘medový hlas’ (μελιαδέα γᾶρυν),¹ který způsobuje okouzlení spíše estetické, než magické povahy. V pozdějších textech se potom ve spojitosti s Orfeem stále častěji setkáváme s výrazy, který mají již blízko k magickým praktikám,² až se nakonec - v období helénismu a římské doby - vynoří coby kouzelník a mág.³ A také jako autor magických spisů, po boku takových specialistů v této oblasti, jakými byl například perský mág Osthánés. Nepředbíhejme však událostem. Za nejstarší zdroj, kde se tento Orfeův rys ukazuje již zřetelně, je třeba považovat některé pasáže u Eurípida. V tragédii *Ífigeneia v Aulidě* její stejnojmenná hrdinka již přímo hovoří o možnosti ‘očarování’ (κηλεῖν). Eurip. *Iphig. Aul.* 1211-1214 (*Orph. test.* 50 Kern = *Orph. T* 948 Bernabé):

εἰ μὲν τὸν Ὀρφέως εἶχον, ὃ πάτερ, λόγον,
 πείθειν ἐπάιδους, ὥσθ' ὀμαρτεῖν μοι πέτρας
 κηλεῖν τε τοῖς λόγοισιν οὕς ἐβουλόμην,
 ἐνταῦθ' ἄν ἦλθον·

¹ Simonid. fr. 62 et 90 West (*Orph. test.* 47 et om. Kern = *Orph. T* 943 et 944 Bernabé) cf. *supra*.

² θέλγειν: e.g. *Orph. test.* 35 Kern = *Orph. T* 921 Bernabé ~ e.g. Hom. *Od.* V, 47, Il. XIII, 435; Aesch. *Pers.* 174; κηλεῖν: e.g. *Orph. test.* 50 Kern = *Orph. T* 948 Bernabé ~ e.g. Plat. *Phaedr.* 267d; ἐπάδδειν: e.g. *Orph. test.* 54 Kern = *Orph. T* 964 Bernabé ~ e.g. Xenoph. *Hist. Memor.* II, 6, 11; ψυχαγωγεῖν: e.g. *Orph. test.* 93 et 97 Kern = *Orph. T* 551 et 984 Bernabé ~ e.g. Plat. *Leg.* 909b. Cf. pro seznam výrazů v orfických testimoniích R. BÖHME, *Der Sänger der Vorzeit*, p. 35 adn. 8.

³ Cf. F. JOURDAN, *Orphée, sorcier ou mage?*, in: RHR, CCXXV/1 (2008), p. 5 et seq.

*(Já otče, kdybych měla jazyk Orfeův
a zpěvem mohla dojmout, vábit kamení
a očarovat slovem, koho chtěla bych,
pak šla bych touto cestou.).*

Zdá se, že magický charakter zde ještě nevyznívá zcela jasně, spíše bychom mohli mít pocit, že se jedná jen o jakési vágní, leč nutkavé přání. Stále je zde totiž zřetelný vliv Orfeovy čarovné hudby, která působí sama od sebe magicky, aniž by tomu pěvec chtěl a její působení je tedy magické jaksi pasívně. I zde lze ovšem vytušit jisté nasměrování k prostředí Orfeových zaklínadel, které bylo Eurípidovi dobře známo, jak uvidíme za chvíli, a které zde vyjádřil užitím slovesa ἐπώδειν, které, jak upozorňuje Christopher A. Faraone, znamená spíše ‘inkantovat’ než prosté ‘zpívat’.⁴ Jak se ovšem záhy ukáže, Eurípides skutečně znal tradici nebo dokonce praxi, v níž hrála roli Orfeova kouzla, či zaklínadla, a jejichž užití bylo nesporně povahy magicky aktivní. V následujícím zlomku se toto ukáže zcela zřetelně. Eurip. *Alc.* 965-969 Nauck (*Orph. test.* 82 Kern = Orph. T 812 Bernabé):

κρείττον οὐδὲν Ἀνάγκας
ἤρπον οὐδέ τι φάρμακον
Θρήισσαις ἐν σανίσιν, τὰς
Ὀρφεΐα κατέγραψεν
γῆρυς.

*(nic mocnějšího nad Nutnost
nevidím, dokonce ni kouzla
v thráckých deskách,
jež Orfeův hlas
vepsal.).*

S touto podivnou a nezvyklou formulací a představou Orfeova hlasu ‘vepisujícího kouzla’ se setkáme ještě později a snad se nám dokonce podaří dešifrovat její pravý význam. Nyní nám však pasáž přináší jiný zajímavý údaj. Dokládá, že v Eurípidově době byla známa Orfeova kouzla, či

⁴ CH. A. FAROANE, *Mystery Cults and Incantations Evidence for Orphic Charms in Euripides' Cyclops 646-48?*, in: RM, CLI (2008), p. 130. Profesor Faraone mi tuto studii laskavě poskytl před několika lety, když nebyla ještě zcela dodělaná, a ochotně se mnou poté prokonzultoval i některé nejasnosti. V následujícím výkladu vděčím tak za mnohé jeho inspirativnímu článku.

magické předpisy a to dokonce v literárně fixované formě,⁵ nejen v orální tradici! Z pokračování pasáže,⁶ které pro nás však již není jinak podstatné, je pak také patrné, v jakém smyslu Eurípides obecný termín pro kouzlo, či magický prostředek - φάρμακον, použil. Zde má specificky léčebnou funkci a jedná se tedy v zásadě o *medium* určené zejména k magickému léčení.⁷ Je zajímavé, že rovněž Platón znal podobné φάρμακον, které bylo určeno pro léčbu bolesti hlavy. Charmidovi o něm vyprávěl Sókratés, který se je prý na vojně naučil od jistého Thráka.⁸

V další Eurípidově zprávě, tentokrát z jeho satyrské hry *Kyklóponé* se od chóru satyrů dozvídáme i o konkrétním Orfeově kouzlu a jeho účinku. Eurip. *Cycl.* 646-648 Nauck (*Orph. test.* 83 Kern = *Orph.* T 814 Bernabé):

ἀλλ' οἷδ' ἐπωιδῆν Ὀρφέως ἀγαθὴν πάνυ,
ὥστ' αὐτόματον τὸν δαλὸν ἐς τὸ κρανίον
στείχονθ' ὑφάπτειν τὸν μονῶπα παῖδα γῆς.

(*Znám ale výtečné Orfeovo zaklínadlo.*

To způsobí, že větev sama od sebe

zajede do lebky a oko jednookého syna země vypálí).

⁵ Dvě scholia, která se k této pasáži vztahují, nám podávají další zajímavé informace. Uvádím zkrácenou verzi, neboť se jimi ještě budu podrobněji zabývat v podkapitolce o Orfeově věšteckém umění. Σ Eur. *Alc.* 968 (*Orph. test.* 82 Kern = *Orph.* T 813 Bernabé): τὸ δὲ τοῦ Διονύσου κατεσκευάσται [ἐπὶ] τῆς Θράκης ἐπὶ τοῦ καλουμένου Αἴμου, ὅπου δὴ τινες ἐν σανίσιν ἀναγραφὰς εἶναι φασιν <Ὀρφέως> (Říká se, že ve věštírně [?] Dionýsa, který byl postaven Thrákii na místě zvaném Haimos, jsou (uložené) popsané desky Orfeovy). Druhé scholion je pak následující - Σ Eur. *Hec.* 1267 (om. Kern - *Orph.* T 813/II Bernabé): οἱ μὲν περὶ τὸ Πάγγαιον εἶναι τὸ μαντεῖόν φασι τοῦ Διονύσου, οἱ δὲ περὶ τὸν Αἴμον, οὗ εἰσι καὶ Ὀρφέως ἐν σανίσιν ἀναγραφαί, περὶ ὧν φησιν ἐν Ἀλκίηστιδι. (Jedni říkají, že věštírna Dionýsa, kde jsou destičky, které popsal Orfeus a o nichž se mluví v Alkéstidě, se nachází na úbočí Pangaiu, druzí pak, že na úbočí Haimu.). Cf. cenný komentář I. M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, p. 120 et seq.

⁶ Cf. blíže k dané pasáži a kontextu hry A. MARKANTONATOS, *Euripides' Alcestis: Narrative, Myth, and Religion*, p. 156 seq.

⁷ Jak upozorňuje S. MACÍAS, *Pharmaka: Medicine, Magic and Folk Medicine in the Work of Euripides*, in: P. OLMOS (ed.), *Greek Science in the Long Run: Essays on the Greek Scientific Tradition*, [Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2012], p. 249: „termín *farmaka* označoval přípravky bylinného, minerálního, nebo živočišného původu, příležitostně doprovozené recitováním kouzel a zaklínadel.“ Zároveň však mohla *farmaka* působit jako jedy, nebo prostředky nutící jedince jednat proti své vůli, například ve formě lektvarů lásky. Pro užití v tomto významu u Eurípida cf. S. MACÍAS, *ibid.*, p. 253 seq.; k užití v tomto významu obecně cf. CH. A. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, p. 7 et seq.; p. 112 et seq.

⁸ Plat. *Charm.* 155e-157c.

Viděli jsme, že původně Orfeus pouze ‘okouzloval’ svým krásným hlasem, zde již zcela zřetelně dochází k přenesení významu na ‘kouzlil’.⁹ Za jeho hlasem putovaly stromy, díky jeho kouzlu pak větévka (δαλός) dokázala působit magickým způsobem. Tato pasáž nám může sdělit ještě mnoho zajímavého a byla by škoda se jí blíže nevěnovat. Jak přesvědčivě dokládá Christopher A. Faraone, výraz ‘výtečné Orfeovo zaklínadlo’ (ἐπωιδὴν Ὀρφέως ἀγαθὴν πάνυ), které by mělo a mohlo, podle chóru satyrů, pomoci Odysseovi usmrtit obra Polyféma, skrytě naráží na běžné zakončení hexametrových zaklínání známých z magických papyrů, ale i z jejich parodie ze ztracené Aristofanovy hry *Amfiaraios*. V magických papýrech se setkáváme s formulí τέλει (či τέλεσον) τελέαν ἐπαιδὴν - ‘napln bezvadné zaklínadlo’;¹⁰ u Aristofana pak s τελέει δ’ ἀγαθὴν ἐπωιδὴν - ‘napln výtečné zaklínadlo’.¹¹ Čeština nemá, bohužel, prostředky jak tyto výrazy lépe sémanticky odstínit, nicméně z řeckého textu je patrné, že fráze nejspíš poukazují ke stejnému prostředí magických hexametrových inkantací. Navíc se zdá, že užití adjektiva ἀγαθός namísto τέλεος u Aristofana i Eurípida poukazuje ke starší formě této formulky nebo k její lokální athénské variantě.¹²

V čem však spočívá specifikum onoho Orfeova zaklínadla, táže se Faraone a nachází další překvapivé souvislosti. V první řadě je zde patrný posun od homérského modelu k modelu známému z orfické mytologie, z části založenému na Hésiodovi. Polyfémos je totiž v naší pasáži označen jako ‘syn země’,¹³ třebaže dříve je ve hře označován - v souladu s Homérem - jako syn Poseidóna.¹⁴ Další prvek, odkazující dost možná k orfickému prostředí, je nástroj, kterým má být obr zabít. V Homérově *Odyssei* je jím kyj (μοχλός) či, lépe řečeno, na konci rozpalený zašpičatělý kůl, který vrazí Odysseus se svými druhy opilému obrovi do jeho jediného oka.¹⁵ U Eurípida je tímto nástrojem větévka (δαλός), která kouzlem zajede sama nikoli do oka, nýbrž do samotné lebky

⁹ Tento krok zdá se být ovšem logický. Udělat jej znamenalo překročit tenkou linii vedoucí od ὦδή (píseň) k ἐπωδή (zaklínání). Pro srovnání se nabízí příklad z římské literární tradice (abychom zůstali omezeni jen oblast klasické antiky) uchovaný lexémem *carmen*, který pokrývá moc skrytou ve slově zcela explicitně. Znamenat může: 1. píseň, či báseň (e.g. Verg. *Aen.* IV, 462, *Georg.* IV, 514; Ovid. *Metam.* X, 453 etc.); 2. věštbu, či proroctví (Verg. *Eclog.* IV, 4; Ovid. *Metam.* VI, 582 etc.); ale rovněž i 3. kouzlo, zaklínání (e.g. Verg. *Eclog.* VIII, 69 sq., *Aen.* IV, 487; Horac. *Epod.* V, 72; 17, 4, *Serm.* I, 8, 19; Ovid. *Metam.* VII, 137; XIV, 58 etc.).

¹⁰ PGM XX, col. I. 26-7; col. II. 25; Ox. Pap. 4468, col. I, 26.

¹¹ Aristoph. fr 29 Kassel-Austin. Cf. k tomu. CH. A. FARAONE, *Aristophanes, Amphiaraus Fr. 29 (K.-A.): Oracular Response of Erotic Incantation?*, in: CQ^{NS}, XLII/2 (1992), p. 320 et seq.

¹² CH. A. FARAONE, *Mystery Cults and Incantations Evidence for Orphic Charms in Euripides' Cyclops 646-48?*, in: RM, CLI/2 (2008), p. 136.

¹³ Tato formule je známá například z orfických zlatých plíšků. Orph. F 474 vs. 10; Orph. F 475 vs. 12; Orph. F 476 vs. 6 etc.

¹⁴ Erip. *Cycl.* 21; 262; 268. Homérský vzor: Hom. *Od.* I, 71-73.

¹⁵ Hom. *Od.* IX, 382.

(κρανίον). Na jednom místě však výraz δαλός, který většinou znamená ‘oharek’ či ‘pochodeň’, označuje ‘hořící hlaveň’, což je dle kontextu zcela zjevný eufemismus pro Diův blesk.¹⁶ To by mohlo odkazovat k orfickému mýtu o zabití a snědení dítěte Dionýsa Títány a jejich následnému spálení Diovým bleskem.¹⁷ Za připomenutí stojí, že Títáni byli rovněž považováni za potomky Gaji a tento fakt sehrál zejména v prostředí zlatých plíšků důležitou roli.¹⁸ Na konci své studie, jejíž stěžejní body jsem zde zopakoval, poukazuje Faraone ještě na jeden zajímavý detail.¹⁹ Zatímco u Homéra požívá *kyklóp* své oběti syrové, v Eurípidově hře je nejprve všechny roztrhá a poté vaří a opéká. Teprve poté započne svou krvavou hostinu. Podobně je tomu i s Dionýsem v orfických mýtech. Títáni malého Dionýsa rovněž nejprve roztrhají na kousky a poté jeho maso tepelně opracují až následně. Zdá se tedy, že Eurípides zde re-evokuje mýtus o Títánech, které transponuje do postavy Polyféma a Orfeovo/orfické zaklínadlo je zde příhodným nástrojem, jak jej zneškodnit. Orfíctí zasvěcenci a následovníci svého mytického zakladatele se totiž sami považovali za potomky Dionýsa, jehož božskou podstatu se v sobě snažili očistit tak, aby převládla nad jejich částí títánskou. Sbor satyrů, kteří jsou sami zvláštními následovníky Dionýsa, dodává celá pasáž ještě výraznější orfické ‘zabarvení’.

Nyní jsme se ovšem již hodně vzdálili od samotného Orfeova mýtu a je třeba se k němu opět vrátit. Právě učiněná odbočka nebyla ale nikterak zbytečná. Díky důkladné a bystré analýze Christophera A. Faraona jsme snad opět o něco blíže tomu, co je hlavním cílem tohoto pojednání: poodhalení roušky zastírající tajemnou hranici, kde se střetává a prolíná mýtus s historií.

V každém případě pozdní antika již znala Orfea jako tradičního mága, jak alespoň můžeme soudit z následujících několika zlomků. Strab. VII, fr. 10 Radt (*Orph. test.* 84 Kern = Orph. T 816 Bernabé): Ὀρφέα (...) ἄνδρα γόητα, ἀπὸ μουσικῆς ἅμα καὶ μαντικῆς καὶ τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμῶν ἄγυρτεύοντα. (*Orfeus - čaroděj, který shromáždil majetek pomocí své hudby, věštěním a také slavením tajných obřadů, spojených se zasvěcováním.*). Mágem nazývá Orfea rovněž Pausaniás, *Graec. descr.* VI 20, 18 (*Orph. test.* 54 Kern = Orph. T 964 Bernabé): εἶναι μὲν Ἀμφίονα, εἶναι δὲ καὶ τὸν Θρᾷκα Ὀρφέα μαγεῦσαι δεινόν. (*Amfión, stejně jako thrácký Orfeus byli mocní kouzelníci.*). Podobně

¹⁶ Hom. *Il.* XIII, 319-320.

¹⁷ Blesk má rovněž rozsáhlé orfické konotace. Objevuje se jako příčina smrti zasvěcence na orfických zlatých plíscích A1-3 Zuntz (*Orph. fr.* 32c-d Kern = Orph. F 488-490 Bernabé), možná (Westova konjektura) na orfickém papýru Gurôbu I, 23a (*Orph. test.* 31 Kern = Orph. T 578 Bernabé) možná i jako symbol na kostěných destičkách z Olbie N 1-3 (om. Kern - Orph. T 463-465 Bernabé) a v *Orfeových hymnech* (*Orph. hymn.* XIX; XX). Podle několika verzí byl pak bleskem zabit i sám Orfeus, cf. *infra*.

¹⁸ Orfickými mýty o stvoření člověka z popela spálených Títánů a zlatými plíšky se budu zabývat na příslušném místě později.

¹⁹ CH. A. FARAONE, *Op. cit.*, p. 140 seq.

nás též zpravuje Plinius Starší, který hovoří o tom, že Orfeus přinesl umění magie do své thrácké domoviny. Plin. Sec. Nat. Hist. XXX, 7 (*Orph. test.* 84 Kern = Orph. T 817 Bernabé): Orphea putarem e propinquo primum pertulisse ad vicina usque superstitionem a medicina provectum, si non expers sedes eius tota Thrace magices fuisset. (*Věřil bych, že Orfeus byl první, kdo přinesl tuto dovednost svým nejbližším sousedům, a že tato pověra vzešla z léčení, jestliže celá Thrákie, jeho domovina, nebyla nedotčená magií.*). Nepřekvapí, že v úloze mága se setkáme i s Pýthagorou a dalšími. Plinius, v pokračování právě citované pasáže, uvádí, že s magickým uměním se Pýthagorás a jiní adeпти naučili při svých cestách. Plin. Sec. Nat. Hist. XXX, 9, 1: certe Pythagoras, Empedocles, Democritus, Plato ad hanc discendam navigavere exiliis verius quam peregrinationibus susceptis, hanc reversi praedicavere, hanc in arcanis habuere. (*Tak Pýthagorás, Empedoklés, Démokritos a Platón se plavili jakoby do vyhnanství, chtějíce se s tímto uměním seznámit; po návratu je velebili, ale podrželi je pro sebe jako tajemství.*). Pliniovo autorství je sice pozdní, a i přesto, že některé jeho prameny - například Hermippós ze Smyrny - jsou vysledovatelné přinejmenším do první poloviny 3. stol. ante,²⁰ neposkytují nám příliš mnoho spolehlivých dokladů. Víme ovšem, že Pýthagorovo spojení s Orientem, či přinejmenším Egyptem, tedy oblastmi, které byly v očích Řeků spojeny především s magií a tajným věděním, bylo známé již mnohem dříve (cf. *supra*), což může napovědět, že Pýthagorás nebyl od této oblasti příliš vzdálen, třebaže nejstarší zprávy jej mágem výslovně nenazývají. Podobný příklad přináší Lucius Apuleius, který za mágy prohlašuje Orfea, Pýthagoru, Epimenida a peršana Osthana. Apull. Apol. 27 (*Orph. test.* 85 Kern = Orph. T 819 Bernabé): eos vero vulga magos nomenclant, quasi facere etiam sciunt quae sciunt fieri, ut olim fuere Epimenides²¹ et Orpheus et Pythagoras et Ostanus. (*Ostatní je obecně nazývají Mágy, protože prý také umějí dělat to, co - jak (předem) vědí - se stane; takoví byli kdysi Epimenidés, Orfeus, Pýthagorás a Osthánés.*). Lze tedy shrnout, že Orfeus byl Řeky vždy považován za postavu čarovnou, ať již chápali toto označení jakkoliv. Do jeho postavy si dokázali promítnout hudebníka, který okouzluje krásou své hudby i kouzelníka, který se svým uměním rovná velkým mágům orientálním.

²⁰ Cf. M. W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, p. 115.

²¹ Epim. F 15 Bernabé.

4.2. Věštec

Není nikterak překvapivé, že kromě hudby a magie nacházíme ve starověkých pramenech zprávy, které představují Orfea také jako věstce a proroka. Ve starověku byla schopnost recitovat, či lépe řečeno zpívat poesii, spojována s božskou inspirací a znalostí věcí minulých i budoucích, od nichž je jen nepatrný krůček k umění věštby a proroctví.²² K božské inspiraci se hlásí a pokládá ji za základ své poezie Homér i Hésiodos. Zatímco starší z obou básníků vyzývá ve druhém zpěvu *Íliady* Músy, aby mu vyprávěly o vůdcích Danaů,²³ a na začátku *Odysseie* prosí o vyprávění o ‘zchytalém muži’,²⁴ tak i Hésiodos nachází původ svého básnického umění v múzické inspiraci.²⁵ Patrně nejpregnantněji však toto vyjadřuje Pindaros,²⁶ když praví „věsti Múso, já budu za tebe mluvit.“ Básník, který je takto ve spojení s Músami získává vědění o věcech současných, minulých i budoucích,²⁷ tedy stejné znalosti, které jsou již od nejstarších dob poznávacím znamením věstce.²⁸ Být ve spojení s božským je nejen znakem básníků, ale i jejich potřebou, bez jejíhož naplnění nemůže být zaručena správnost jimi předávané tradice. Orientovat se v komplikovaných vztazích, božských genealogiích a událostech, které se odehrávaly *in illo tempore* se nachází mimo kompetence paměti a je potřeba požádat o pomoci Múzy - garantky božského vědění.²⁹ Dobře vědom si toho byl již Platón,³⁰ který ‘posedlost Músami’ (Μουσῶν κατοικωχή) považuje za dar ‘božského šílenství’. Spojení věštění a básnictví je u antických Řeků,³¹ stejně jako v mnoha dalších kulturách starověkého světa, nesporně velmi archaické.³² Nacházíme je u Římanů,³³ Keltů³⁴ i Germánů.³⁵

²² Cf. A. SPERDUTI, *The Divine Nature of Poetry in Antiquity*, in: TAPA, LXXXI (1950), p. 209 et seq.

²³ Hom. *Il.* II, 484.

²⁴ Hom. *Od.* I, 1 seq.

²⁵ Hes. *Op.* 1 et seq., *Theog.* 1; 22 et seq.

²⁶ Pind. fr. 150 Snell-Maehler: μαντεύο, Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ.

²⁷ Hes. *Theog.* 32; 38.

²⁸ Cf. Hom. *Il.* I, 70, kde jsou přisouzeny věstci Kalchantovi.

²⁹ Navíc Múzy samy byly dcery bohyně paměti Mnémosyné, cf. Hes. *Theog.* 53; 915.

³⁰ Plat. *Phaedr.* 245b.

³¹ Cf. E. R. DODDS, *Řekové a iracionálně*, p. 100 et seq.

³² Spojení věštění a básnické inspirace postihuje několik výrazů v indoevropských jazycích. Například ve středověké irštině je označení učeného básníka *fili* odvozeno od lexému *fáith* označujícího věstce. Starověký galský tvar zněl patrně *vatīs* (v latinské transkripci se dochoval výraz *vates*, v řečtině pak οὐάτης). Z etymologického hlediska se jedná o deriváty indoevropského **nat-* jehož sémantická hodnota odpovídá českému „být posedlý“. Cf. F. LE ROUX & CH.-J. GUYONVARC'H, *Les Druides*, p. 438-443 (*Annexes etymologiques*); cf. it. M. L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, p. 27 seq. Zajímavé je, že podle Platónovy etymologie (*Phaedr.* 244c) je řecký termín μάντις (*věštec*) deverbativem odvo-

Není proto překvapivé, že je nacházíme také ve spojitosti s Orfeem. Již samotná pěvcova genealogie vytváří dobrý podklad. Jak jsem uváděl na začátku, byla totiž za jeho matku považována Músa Kallioré, patronka poesie a za otce pak (někdy) Apollón, božský garant věšebného umění a rovněž tak poesie. Nejstarší pramen, v němž nacházíme Orfea ve spojení s věštěním je patrně Plat. *Prot.* 316d (*Orph. test.* 92 Kern = *Orph. T* 1013 Bernabé): τοὺς δὲ αὖ τελετάς τε καὶ χρησμοδίας, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον· (*Jiní zase zasvěcovačstvím a věštěním, škola Orfeova a Músaiova.*). Platón tedy dokonce představuje Orfea jako mytického věstce a zakladatele věštecké tradice, neboť je to jeho škola (doslova ‘ti kolem Orfea’ - τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα), která se proslavila tímto uměním. Nakonec tuto tradici potvrzuje muž nad jiné povolaný, athénský věstec a specialista na tuto oblast Filochoros z Athén (cca. 340–260 ante).³⁶ Philoch. FGH 328 F 76 (ap. Clem. Alex. *Strom.* I 21, 134, 4 Stählin [*Orph. test.* 87 Kern = *Orph. T* 1015 Bernabé]): ἤδη δὲ καὶ Ὀρφέα Φιλόχορος μάντιν ἱστορεῖ γενέσθαι ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ μαντικῆς. (*Rovněž Filochoros v první knize svého díla O věštění uvádí, že Orfeus byl věstec.*). Stejný zdroj cituje i scholiasta k Eurípidově *Alkéstidě*, s jehož citací jsme se setkali již na počátku této kapitoly, kde byl představen Orfeus jako mág. Pasáž však přináší několik dalších zajímavých detailů a stojí za bližší prozkoumání. Σ Eur. *Alc.* 968 (*Orph. test.* 82 Kern = *Orph. T* 813/I Bernabé): Ὀρφεῖα κατέγραψε: καὶ ποιητῆς καὶ μάντις ἦν ὁ Ὀρφεύς. (...) ὁ δὲ φυσικὸς Ἡρακλείδης εἶναι ὄντως φησὶ σανίδας τινὰς Ὀρφέως, γράφων οὕτως· τὸ δὲ τοῦ Διονύσου κατεσκευάσται [ἐπὶ] τῆς Θράκης ἐπὶ τοῦ καλουμένου Αἴμου, ὅπου δὴ τινὰς ἐν σανίσιν ἀναγραφὰς εἶναι φασιν <Ὀρφέως>.³⁷ (*Orfeus vepsal: Orfeus byl básník a věstec. (...) Fyziké Hérakleídés říká, že jsou jakési Orfeovy*

zeným ze slovesa μαίνομαι (*šílet*). Pokud tomu tak skutečně je „pak vazba mezi proroctvím a šílenstvím patří k indoevropskému myšlenkovému základu,“ jak prohlásil E. R. DODDS, *Řekové a iracionálně*, p. 79. Cf. *it.* J. DILLERY, *Chresmologies and Manteis*, in: S. I. Johnston & P. T. Struck (eds.), *Mantiké, Studies in Ancient Divination*, [Leiden: E. J. Brill 2005], p. 169: „zdá se, že mantis souvisí se slovesem μαίνομαι a substantivem μανία, vše z indoevropského kořene *men-, spojujícího takto koncept ‘proroka’, či ‘věstce’ s ‘šílenstvím’“. Cf. *it.* EDG, II, *s.v.* μαίνομαι, p. 892 a *s.v.* μάντις, p. 902. Ne všichni však tuto etymologii přijali: cf. *e.g.* O. KERN, *Die Religion der Griechen*, II, p. 113 seq.; E. ROHDE, *Psyche*, II, p. 56 seq. adn. 1; U. VON WILAMOWITZ, *Glaube*, I, p. 40 adn. 2 a další. K další diskuzi a výkladu cf. T. VÍTEK, *Věštění v antickém Řecku*, I, p. 33 seq.

³³ Cf. A. SPERDUTI, *The Divine Nature of Poetry in Antiquity*, in: TAPA, LXXXI (1950), p. 218 et seq.

³⁴ Cf. N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, p. 5 seq. et *passim*; cf. recentněji D. SAMEK, *Vytržení, kámen osudu a havraní soud: Věštba a prorocství v galské tradici středověkého Irska*, in: T. Víték & J. Starý & D. Antalík (ed.), *Věštění a prorokování v archaických kulturách*, [Praha: Herrmann & synové 2006], p. 193 et seq.

³⁵ N. K. CHADWICK, *Op. cit.*, p. 10 seq. et *passim*. Cf. *it.* pro spojení poesie a věštění v postavě starogermánského Óðinna J. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, p. 180 et seq.; N. K. CHADWICK, *Op. cit.*, p. 9 seq.

³⁶ Cf. o něm M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, p. 52.

³⁷ <Ὀρφέως> add. Wilamowitz.

desky a píše: říká se, že ve věštírně [?] Dionýsa, která byla postavena v Thrákii na místě zvaném Haimos, jsou (uložené) popsané desky Orfeovy). Z pasáže není zcela patrné, jaký objekt, spojený s Dionýsem v Thrákii, je v textu míněn. Mohlo jít o chrám,³⁸ svatyni,³⁹ či věštírnu.⁴⁰ Posledně jmenovaný, zdá se mi nejpravděpodobnější, a to kvůli následujícímu fragmentu. Druhé scholion je totiž následující - Σ Eur. *Hec.* 1267 (om. Kern - Orph. T 813/II Bernabé): οἱ μὲν περὶ τὸ Πάγγαιον εἶναι τὸ μαντεῖόν φασι τοῦ Διονύσου, οἱ δὲ περὶ τὸν Αἴμον, οὗ εἰσι καὶ Ὀρφέως ἐν σάνισιν ἀναγραφαί, περὶ ὧν φησιν ἐν Ἀλκῆστιδι. (Jedni říkají, že věštírna Dionýsa, kde jsou destičky, které popsal Orfeus a o nichž se mluví v Alkéstidě, se nachází na úbočí Pangaiu, druhí pak, že na úbočí Haimu.). Zde se již zcela jasně hovoří o věštírně (μαντεῖον). Není ovšem jasné, kdo se skrývá za identitou fyzika Hérakleida, a tedy nelze ani s jistotou tvrdit o jaké době zlomek vypovídá. Zajímavá je ovšem zmínka o Dionýsově orákulu v Thrákii. Lákavou by se mohla jevit stejně tak hypotéza, že ve věštírně byly uloženy desky s Orfeovými věštby. Jak totiž uvidíme později v části věnované Orfeově mantické hlavě, byly jeho věštby zapisovány a distribuovány. V souvislosti s Dionýsovou věštírnou a Orfeem se může jistě jevit jako důležitá informace, kterou uchoval Pausaniás,⁴¹ a podle níž prý obyvatelé města Líbéthry, ležícího poblíž Olympu, dostali kdysi věštbu z Thrákie týkající se Orfeových kostí. Obsah věštby ani kontext není v tuto chvíli podstatný, pasáže se nicméně zabývám podrobněji v kapitole o Orfeově smrti.

O jeho věšteckých schopnostech, alespoň těch, které by mohl využívat během svého života, však mnoho informací nemáme. O mnoho desítek let později zahrnul mezi věstce Orfea (a některé další muže) Strabón, který v následujícím úryvku anticipoval také skutečnost, která bude předmětem jedné z následujících podkapitol. Týká se totiž předpokladu, že Orfeus spadl nejen mezi věstce tradiční, kteří byli schopni pomocí svého 'věšteckého umění' (μαντική τέχνη) vytvářet vzájemné společenství mezi bohy a lidmi,⁴² ale rovněž mezi tak zvané věstce neživé. Strab. *Geogr.* XVI, 2, 39 (om. Kern - Orph. T 1014/II Bernabé): καὶ διὰ τοῦτο καὶ οἱ μάντιες ἐτιμῶντο ὥστε καὶ βασιλείας ἀξιοῦσθαι, ὡς τὰ παρὰ τῶν θεῶν ἡμῖν ἐκφέροντες παραγγέλματα καὶ ἐπανορθώματα καὶ ζῶντες καὶ ἀποθανόντες· καθάπερ καὶ ὁ Τειρεσίας (...) τοιοῦτος δὲ ὁ Ἀμφιάρεως καὶ ὁ Τροφώνιος καὶ [ὁ] Ὀρφεὺς καὶ ὁ Μουσαῖος καὶ ὁ παρὰ τοῖς Γέταις θεός, τὸ μὲν παλαιὸν Ζάμολξις Πυθαγόρειός τις, κτλ. (Z toho důvodu byli rovněž i věstci v takové vážnosti, že byli hodni býti králi; kvůli tomu, že nám zvěštovali předpisy a přikázání bohů, nejen když byli naživu, ale i

³⁸ S. MACÍAS, *Pharmaka: Medicine, Magic and Folk Medicine in the Work of Euripides*, p. 258.

³⁹ I. M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, p. 121 s otazníkem.

⁴⁰ J. ILIEV, *Oracle of Dionysos in Ancient Thrace*, in: HJ, II (2013), p. 62 et seq.

⁴¹ Paus. *Graec. Descr.* IX, 30, 9 (*Orph. test.* 129 = Orph. T 1055 Bernabé).

⁴² Cf. Plat. *Symp.* 188b-c.

*kedýž byli mrtví, jako například Teiresiás, (...) Takoví byli rovněž Amfiaráos, Trofónios, Orfeus, Músaioi, a bůh mezi Gétý, který byl v dávných časech pythagorejec Zalmoxis etc.). S některými, zde jmenovanými, se setkáme ještě později.⁴³ Z antických pramenů je tedy patrné, že Orfeus byl nadán věšteckým uměním. Neexistují však, alespoň pokud je mi známo, žádné zprávy o věštírnách, které by byly spojeny s jeho jménem, a to až na jeden důležitý příklad, který je však spojen s tou částí Orfeova mýtu, o níž pojednávám v samostatné kapitole. Nepřekvapuje, že podobnými schopnostmi, jakými disponoval Orfeus v dobách mytických, disponoval i Pýthagorás v dobách historických. Prameny, které jej spojují s věštebnými úkony, jsou sice pozdní, je však dobře představitelné, že postava Pýthagorova typu měla velice blízko k tomuto druhu kontaktu s božským světem. Proto je také následující úryvky možné brát jako exemplifikaci dokreslující představu o oblasti Pýthagorova působení. Anonymní autor *Života Pýthagorova* z přelomu 3. a 2. stol. ante, který se zachoval u byzantského učenice Fótia z Konstantinopole (cca. 820 - ? 891) praví, že „Pýthagoras předpověděl mnoho věcí a všechny se vyplnily.“ (ὅτι τὸν Πυθαγόραν πολλά φασι προειπεῖν, καὶ πάντα ἐκβῆναι.).⁴⁴ O způsobu Pýthagorova věštění podává rovněž krátkou zprávu Diog. Laert. *Vit. Phil.* VIII, 1, 20 Marcovich: μαντικῇ τ' ἐχρήτο τῇ διὰ τῶν κληδόνων τε καὶ οἰωνῶν, ἥκιστα δὲ <τῇ> διὰ τῶν ἐμπύρων, ἔξω τῆς διὰ λιβάνου. (*Věštění užíval jen ze zvuků nebo z letu ptáků, nikoli ze zápalných obětí, vyjma kadidla.*). O něco konkrétnější zprávu přináší také Porfyrios, který zaznamenal následující příběh. Porph. *Vit. Pyth.* 25 Nauck (~ Iambl. *Vit. Pyth.* 62-65 Dillon-Hershbell): αἰετὸν δ' ὑπεριπτάμενον Ὀλυμπίασι προσομιλοῦντος αὐτοῦ τοῖς γνωρίμοις ἀπὸ τύχης περὶ τε οἰωνῶν καὶ συμβόλων καὶ διοσημιῶν, ὅτι παρὰ θεῶν εἰσὶν ἀγγελίαι τινὲς αἱ αὐταὶ τοῖς ὡς ἀληθῶς θεοφιλέσι τῶν ἀνθρώπων, καταγαγεῖν λέγεται καὶ κατανήσαντα πάλιν ἀφεῖναι. (*Když jednou mluvil v Olympii se svými přáteli o věštích, znameních a nebeských úkazech, říkal, že to jsou poselství a božské hlasy, určené lidem skutečně bohulibým; tehdy létal prý nad jeho hlavou orel a on prý ho nechal snést se dolů, pohladil ho a zase ho propustil.*). Porfyrios uvádí i jednu kuriosní věštbu, kterou Pýthagorás pronesl. Porph. *Vit. Pyth.* 28 Nauck (~ Iambl. *Vit. Pyth.* 142 Dillon-Hershbell): καὶ ὅτι νεῶς καταπλεούσης καὶ τῶν φίλων εὐχομένων τὰ κομιζόμενα γενέσθαι αὐτοῖς ὁ Πυθαγόρας εἶπεν ἔσται τοίνυν ὑμῖν νεκρός', καὶ ἡ ναῦς κατέπλευσεν ἔχουσα νεκρόν. μυρία δ' ἕτερα θαυμαστότερα καὶ θεϊότερα περὶ τάνδρὸς ὁμαλῶς καὶ συμφώνως εἴρηται. ὡς <δ'> ἀπλῶς εἰπεῖν κατ' οὐδενὸς ὑπενοήθη πλείονα οὐδὲ περιττότερα. (*Stejně tak se mluví o tom, jak přistávala loď a přátelé vyslovovali přání, aby přivážený náklad byl neporušený, a tu jim Pýthagorás řekl: „Budete mít mrtvolu, a loď skutečně přistála s mrtvolou. Stejně se jednomyslně vypráví množství dalších příběhů ještě podivuhodněj-**

⁴³ K antickým věštírnám mrtvých cf. D. OGDEN, *The Ancient Greek Oracles of the Dead*, in: AC, XLIV (2001), p. 167 et seq.

⁴⁴ Anonym. *Vit. Pyth.* ap. Phot. *Bibl.* 249, 439a 32.

ších a božštějších. O nikom se zkrátka lidé nedomyšleli víc věcí a neobyčejnější věci.). Z pramenů, které se v tomto ohledu o Pýthagorovi zmiňují, vyplývá, že Pýthagorás nebyl profesionálním věštcem. Znalost věšebných technik a komunikace s bohy však dobře korespondovala s mytizujícím charakterem a aurou divotvorce, která patrně Pýthagoru obklopovala již za jeho života. Naproti tomu Orfeus byl věštcem, jehož věšebné kompetence pokrývaly značnou oblast antické divinace. Na rozdíl od jeho aspektu hudebně/magického není ten věšebný spolehlivě doložitelný ve starších pramenech.⁴⁵ Alespoň ne do té míry, pokud se nespokojíme s konstatováním, že spojení básnictví a věštění je neodlučitelně spjata již v lidské prehistorii.

4.3. Zasnětitel a zakladatel kultů

Jako zakladatel kultů a zasnětitel do různých mystérií byl Orfeus známý minimálně od klasického období. Za nejstarší zprávy antických autorů je třeba považovat zprávy, které zanechali Aristofanés a Platón a snad i Eurípides, pokud je skutečně autorem tragédie *Rhésos*. Samozřejmě zcela nejdůležitějším božstvem v orfismu byl Dionýsos, jehož kult byl vytvořen na základě originální mytologie zahrnující Persefonu, Dia a Títány. Tento okruh však již dalekosáhle překračuje hranici Orfeova mýtu a vyvstává potřeba důkladnějšího zkoumání, které je potřeba provádět na pozadí orfismu.⁴⁶

Jaké jsou tedy ony nejstarší zprávy zmiňující Orfea jako zakladatele posvátných obřadů? V jedné pasáži v Aristofanových *Žábách* vyzdvihuje Aischylos prospěšnost básníků od nejstarších dob. Zmiňuje zde Homéra i Hésioda a nakonec říká, že 'Orfeus nám odhalil posvátné obřady a učil nás zdržovat se prolévání krve.' ('Ορφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι).⁴⁷ Zákonitě vyvstává otázka, jaké povahy tyto obřady byly. Aristofanés zde užívá termín *τελετή*, který mohl označovat náboženské ceremonie v obecném smyslu, ale i obřady speci-

⁴⁵ Cf. J. DILLERY, *Chresmologues and Manteis*, p. 178 seq.

⁴⁶ K obecnému nástinu problému 'orfického Dionýsa' cf. A. HENRICH, *Dionysos: One or Many?*, in: A. Bernabé & M. Herrero de Jáuregui & A. I. Jiménez San Cristóbal R. & Martín-Hernández (eds.), *Redefining Dionysos*, [Berlin/Boston: W. De Gruyter 2013], p. 573 et seq.

⁴⁷ Aristoph. *Ran.* 1032 (*Orph. test.* 90 Kern = *Orph. F* 547 Bernabé). Cf. K. DOVER *ad loc.* Téměř totožný výraz se nachází u Demosth. *In Aristog.* (1), XXV, 11 (*Orph. fr.* 23 Kern = *Orph. T* 512 Bernabé): ὁ τὰς ἀγιοτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς. (*Nejposvátnějších obřadů, které nám odhalil Orfeus*). Cf. k tomu F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung*, p. 30 et seq.

fického, symbolického, nebo mysterijního charakteru.⁴⁸ Tento výraz užívá napříč svými komedii v obou smyslech, zdá se nicméně, že má na mysli druhou z variant. A zde se naskytá několik možností, o jaké konkrétní obřady mohlo jít. První z nich je, že míněny jsou mystické a zasvěcovací obřady obecně a Orfeus byl ten, který byl jejich zakladatelem. Druhou pak, že šlo o specifické orfické obřady, případně obě možnosti dohromady. Domnívám se, že odpověď leží právě zde. Aristofanés totiž jmenuje Orfea mezi obecnými duchovními pilíři řecké civilizace, a lze se proto domnívat, že tím vyzdvihuje něco, co mělo význam pro všechny Řeky, nejen pro zasvěcence orfických mysterií. Na druhou stranu vzápětí prohlašuje, že Orfeus rovněž učil zdržovat se prolévání krve, což byl, jak uvidíme později, specifický rys tzv. 'orfického způsobu života'. Tedy osobitým charakterem jednání určitého společenství, zcela odlišného od běžného náboženského života majoritní řecké společnosti. Tyto myšlenky byly ovšem již v Aristofanově době dobře známé. Domnívám se proto, že Aristofanés má zde, ve spojení s Orfeovou postavou,⁴⁹ na mysli tyto řečené rysy oba.⁵⁰

V podobném smyslu je patrně potřeba rozumět i pasáži, kterou uchoval Platón. Plat. *Prot.* 316d (*Orph. test.* 92 Kern = *Orph. T* 549/I Bernabé): ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημι μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθὲς αὐτῆς, πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, τοὺς μὲν ποιήσιν, οἷον Ὅμηρον τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὖ τελετάς τε καὶ χρησμοδίας, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον (*Mus. F* 64 Bernabé). (*Sofistické umění jest podle mého mínění staré, ale ti, kdo se jím ve starém věku zabývali, ze strachu před nenávistí s ním spojenou je zastírali a zakrývali jinými uměními, jedni básnictvím, jako Homér a Hésiodos a Simónidés, jiní zase zasvěcováním a věšectvím - škola Orfeova a Músaiova*). Sofistickým uměním zde Prótagorás myslí jednoduše výchovu a vzdělávání, jak se ukáže z bezprostředního kontextu o něco dále.⁵¹ Podobně jako u Aristofana jsou také zde představeny velké postavy řecké kultury, které uvedly do společnosti některé důležité prvky. Homér, Hésiodos a Símonidés básnictví, Orfeus s Músaie věštění a zasvěcování. Výraz τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ

⁴⁸ K užití termínu τελεταί u Aristofana cf. F. L. SCHUDDEBOOM, *Greek Religious Terminology - Telete and Orgia*, p. 16 et seq.

⁴⁹ Cf. k tomu W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, p. 196 seq.; I. M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, p. 67 et seq.; F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung*, p. 31 et seq.; F. L. SCHUDDEBOOM, *Greek Religious Terminology - Telete and Orgia*, p. 19 seq.

⁵⁰ Zároveň ovšem nesouhlasím s tvrzením, že z Aristofana můžeme usuzovat na spojení Orfea s Eleusínskými mystérii, „jakoby to byl“, jak poznamenává Günther Zuntz (*rezens.* [F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung*], in: *Gnomon*, L/6 (1978), p. 530), „kamenolom, ze kterého je možné odlamovat orfické fosilie.“ Zuntzův postoj k celé otázce tohoto spojení je však, dle mého názoru, hyperkritický.

⁵¹ Plat. *Prot.* 317b.

Μουσαῖον (*škola Orfeova a Músaiova* - dosl. však 'ti okolo Orfea a Músaia') opět nechává pole pro několik možných interpretací.⁵² Na tomto místě se však prozatím spokojíme s konstatováním, že v klasické době byl Orfeus, mimo jiné, vnímám i jako zakladatel náboženských obřadů.

4.3.3. Eleusínská mystéria a jiné kulty Démětry a Persefony

Jak jsem naznačil již na počátku této kapitoly, nebyl Orfeus spojován jen se zavedením obřadů v obecném smyslu, ale rovněž s obřady a mystérii zcela konkrétními. Mezi jinými i s nejslavnějšími a nejváženějšími mystérii celého řeckého světa, které se konaly v malé obci Eleusis (dnešní Lefsi) poblíž Athén. Kult zde byl spojen s uctíváním Démětry Eleusínské patrně již v raně archaickém období,⁵³ největšího rozmachu však mystéria, která jej provázela, dosáhla v době, kdy kontrolu nad ním převzaly Athény, tedy patrně kolem r. 600 ante.⁵⁴ Zhruba z této doby také pochází detailní popis posvátného příběhu, který se k založení mystérií váže - tzv. *Homérský hymnus na Démětru*.⁵⁵ Autor ani přesná doba vzniku nejsou známy, novodobí badatelé nicméně soudí, že se jedná o oficiální verzi příběhu eleusínské tradice zaznamenanou ve verších na konci 7. stol. ante.⁵⁶ Všeobecně známou a pro samotný eleusínský kult eminentní se samozřejmě stala verze, podle níž sdělila Eleusínským svá mystéria sama Démětra.⁵⁷ Několik antických autorů se však

⁵² Cf. prozatím k textovým problémům a kontextu I. M. LINFORTH, *Op. cit.*, p. 71 et seq.; k užití termínu τελετή u Platóna F. L. SCHUDEDEBOOM, *Op. cit.*, p. 27 seq.

⁵³ Při archeologickém průzkumu byla v Eleusíně odkryta městská zástavba již z doby bronzové, nicméně mykénské zdi v oblasti chrámového okrsku patří do sekulární sféry a nejsou v doložitelném spojení s pozdějším Démétriným kultem. Cf. P. DARCQUE, *Les vestiges mycéniens découverts sous le Telestérion d'Eleusis*, in: BCH, CV (1981), p. 593 et seq. K podrobnému archeologickému popisu a rané historii místa cf. G. E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, p. 23 et seq.; a recentněji pak M. M. MILES, *The Athenian Agora: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens: Vol. XXXI, The City Eleusinion*, p. 11 et seq.

⁵⁴ Cf. F. GRAF, s.v. *Eleusinian Mysteries*, in: ER, IV, p. 2751.

⁵⁵ Cf. T. W. ALLEN & W. R. HALLIDAY & E. E. SIKES, *The Homeric Hymns*, p. 111 et seq.; cf. it. N. J. RICHARDSON, *The Homeric Hymn to Demeter*, p. 5 et seq. a Id., *The Homeric Hymn to Demeter: Some Central Questions Revisited*, in: A. Faulkner (ed.), *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*, [Oxford/New York: Oxford University Press 2011], p. 44 et seq.

⁵⁶ G. E. MYLONAS, *Op. cit.*, p. 3.

⁵⁷ Hom. *Hym. Cer.* 473-482. Jak upozorňuje Christine Sourvinou-Inwood, vyjevení mystérií božstvem je jev v řeckém náboženství velmi vzácný. Cf. CH. SOURVINO-INOUD, *Festival and Mysteries, Aspects of the Eleusinian cult*, in: M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries, The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, [London 2003], p. 28.

přesto zmiňuje o tom, že byla do Řecka uvedena Orfeem. V poněkud enigmatické pasáži o tom zdá se, hovoří Eurípidés, pokud je autorem tragédie *Rhésos*. Músa zde truchlí nad smrtí svého syna, thráckého krále Rhésa, za jehož smrt činí odpovědnou Athénu. Eurip. *Rhes.* 943-947 Nauck (*Orph. test.* 91 Kern = Orph. T 511 Bernabé):

μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς
 ἔδειξεν Ὀρφεύς, αὐτανέψιος νεκροῦ
 τοῦδ' ὃν κατέκτεινας σύ· Μουσαῖόν (Mus. F 33 Bernabé) τε, σὸν
 σεμνὸν πολίτην κἀπὶ πλεῖστον ἄνδρ' ἕνα
 ἐλθόντα, Φοῖβος σύγγονοί τ' ἡσκήσαμεν.

*(vždyť tam prý tajné obřady s procesími pochodní,
 Orfeus kdysi odhalil, bratranec tohoto mrtvého (sc. Rhésa),
 kterého zabil. Músaia,
 tvého vzešeného občana jsme tam
 spolu s Foibem vyučili též).*

Noční obřady, které zde Orfeus zavedl,⁵⁸ musely být, dle kontextu, významně spjaty s Athénami: zahrnovaly noční procesí s pochodněmi⁵⁹ a byly tajné, přístupné tedy pouze zasvěceným.⁶⁰ Jaká konkrétní mystéria má autor na mysli, není ovšem zcela patrné. Samozřejmě se jako první nabízejí mystéria Eleusínská,⁶¹ byť se objevily i názory, že se mohlo jednat o tzv. Malá mystéria konaná v Agrách u Athén,⁶² o nichž je však známo jen velice málo.⁶³ Osobně se kloním k názoru, že narážka se týká mystérií Eleusínských, neboť (i přes nepřímost všech indicií) je síla tohoto argumentu dána jejich společnou kombinací.⁶⁴

V každém případě první kdo explicitně zmiňuje Orfeovo jméno v souvislosti s uvedením Eleusínských mystérií do Athén je až křesťanský biskup Theodóretos (393 - cca. 457), který tvrdí ná-

⁵⁸ Resp. 'odhalil' (ἔδειξεν), což je odvozenina od běžnějšího výrazu κατέδειξεν, s nímž jsme se setkali výše u Aristofana a Démosthena.

⁵⁹ K pochodním při Eleusínských mystériích cf. F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung*, p. 29 a p. 30 adn. 37.

⁶⁰ O iniciaci do Eleusínských mystérií cf. J. N. BREMMER, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, p. 1 et seq.

⁶¹ Takto již CH. A. LOBECK, *Aglaophamus*, I, p. 329; V. J. LIAPIS, *Zeus, Rhesus, and the Mysteries*, in: CQ^{NS}, LVII/2 (2007), p. 385. K analýze pasáže cf. I. M. LINFORTH, *Arts of Orpheus*, p. 60 et seq.; F. GRAF, *Op. cit.*, 28 seq.

⁶² E. MAASS, *Orpheus*, p. 72 seq.

Cf. k těmto názorům a jejich odůvodněním I. M. LINFORTH, *Op. cit.*, p. 63 seq.

⁶³ Cf. F. GRAF, *Lesser Mysteries – not less mysterious*, in: M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries, The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, [London: Routledge 2003], p. 241 et seq.

⁶⁴ Cf. k tomu blíže C. PLICHON, *Le Rhésos et l'orphisme*, in: *Kernos*, XIV (2001), 13 seq.

sledující - Theodoret. *Graec. affect. cur.* I, 21 (*Orph. fr.* 23 Kern = Orph. T 51 Bernabé): Ὅτι δὲ καὶ τῶν Διονυσίων καὶ τῶν Παναθηναίων, καὶ μέντοι καὶ τῶν Θεσμοφορίων καὶ τῶν Ἐλευσινίων τὰς τελετὰς Ὀρφεύς, ἀνὴρ Ὀδρύσης, εἰς τὰς Ἀθήνας ἐκόμισε καὶ εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενος τὰ τῆς Ἰσιδος καὶ τοῦ Ὀσίριδος εἰς τὰ τῆς Διοῦς καὶ τοῦ Διονύσου μετατέθεικεν ὄργια, διδάσκει μὲν Πλούταρχος ὁ ἐκ Χαιρωνείας τῆς Βοιωτίας, διδάσκει δὲ καὶ ὁ Σικελιώτης Διόδωρος, μέμνηται δὲ καὶ Δημοσθένης ὁ ῥήτωρ καὶ φησι τὸν Ὀρφέα τὰς ἀγιωτάτας αὐτοῖς τελετὰς καταδειῖξαι. (*Obřady Dionýsií, Panathénaí, Thesmoforií a Eleusinií byly do Athén uvedeny Odrysem Orfeem. Ten rovněž putoval do Egypta a přetvořil obřady Isidy a Osirida do (obřadů) Deo a Dionýsa. O tom se dozvídáme z Plútarcha z Chaironeie v Boiótii a Diodóra Sicilského. Rovněž i rétor Démosthenés se o tom zmiňuje, řka, že Orfeus uvedl (do Athén) nejposvátnější obřady.*). Místo v Plútarchově díle je bohužel ztracené,⁶⁵ Diodóra a Démostenova zpráva se nám zachovaly. V podobném duchu, jako o výše citované pasáže nám Diodóros Sicilský sděluje, že Orfeus uvedl do Řecka obřady Dionýsa a Démétrý. Za Diodóra informátora v tomto ohledu jsou považována Αἰγυπτιακά Hekataia z Abdéry (cca. 360-290 ante), který navštívil Egypt v době vlády prvních Ptolemaionců.⁶⁶ Diod. Sic. *Bibl. hist.* I, 96, 3 (*Orph. test.* 96 Kern = Orph. T 48/II Bernabé): συνιστάντες ἐξ Αἰγύπτου μετενη νέχθαι πάντα δι' ὧν παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν ἐθαυμάσθησαν. Ὀρφέα μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλεῖστα καὶ τὰ περὶ τὴν ἑαυτοῦ πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν ᾧδου μυθοποιίαν ἀπενέγκα σθαι. τὴν μὲν γὰρ Ὀσίριδος τελετὴν τῇ Διονύσου τὴν αὐτὴν εἶναι, τὴν δὲ τῆς Ἰσιδος τῇ τῆς Δήμητρος ὁμοιοτάτην ὑπάρχειν, τῶν ὀνομάτων μόνων ἐνηλλαγμένων (*prohlašují (sc. Egyptští kněží), že všechny věci, které byly mezi Řeky předmětem obdivu, byly přineseny z Egypta. Orfeus si odtud například vypůjčil většinu svých posvátných obřadů a orgiastických rituálů, s nimiž se setkal při svém putování, a také svou mytickou zprávu o zkušenosti v Hádu. Obřad Osirida je totiž stejný jako Dionýsa a obřad Isis je velmi podobný obřadu Démétrý, jen jména samotná byla zaměněna.*). Co nám tedy Diodóros sděluje? Různé obřady, mezi kterými byly i obřady Dionýsa a Démétrý, a které byly v Řecku spojovány se jménem Orfea, byly v podstatě původu egyptského. Příběh samozřejmě souvisí se známou 'egyptománií' některých řeckých autorů, a není proto nutné brát názor o egyptském původu řeckých obřadních zvyklostí zcela vážně.⁶⁷ Pasáž nám však i přesto sděluje mnoho zajímavého. O spojení Orfea a Dionýsa jsem se již v krátkosti zmínil a mnoho o něm ještě bude řečeno. Již nyní však lze

⁶⁵ Plut. fr. 212 Sandbach odkazuje právě k tomuto místu.

⁶⁶ Cf. F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung*, p. 23.

⁶⁷ Cf. Ibid., p. 24: „Attidáané čtvrtého století si obzvláště zakládali na tom vydávat Athény za pravlast kultury a civilizace. Pokud bychom hledali autora, písíciho co možná nejdříve po rozkvětu attidografie, který Athény podceňuje ve prospěch Egypta, dostaneme se k Hekataiovi z Abdéry, na dvoře Ptolemaia I. Lagúa - vládce, který soupeřil s Řeckem, zejména s Athénami.“

anticipovat, že v obřadech, které byly v antice známé jako orfické, hrála důležitou roli Dionýsova smrt, při níž byl roztrhán Titány. Zde tedy snadno můžeme rozpoznat podobnost s mýtem o Osiridovi, resp. Usirevovi a jeho roztrhání vlastním bratrem Sutechem. Mnohem obtížnější je detekovat jaký Démétrin obřad má Diodóros na mysli. Příběh nicméně ukazuje na podobnost mezi Isidiným, resp. Esetiným hledáním Osirida a Démétriným hledáním Kory.⁶⁸ Ač tato zdánlivá shoda obou mýtů zůstává jen relativní, mohla jistě zapříčinit Diodórovo tvrzení, že obřady Isidy a Démétrý jsou si velmi podobné (ὁμοιοτάτην), zatímco obřady Osirida a Dionýsa jsou stejné (τὴν αὐτὴν).⁶⁹

Dostáváme se však k otázce, jaká Démétrina mystéria měl Diodóros vlastně na mysli?⁷⁰ Nejprve nás samozřejmě napadnou mystéria Eleusínská, ale při bližším zkoumání se záhy ukáže, že to není tak jednoznačné jak se zdá. Již Hérodotos mluví o egyptském původu Démétriných svátků, které ovšem identifikuje jako Thesmoforie, a které prý přinesly Danaovny do Řecka.⁷¹ Navíc Diodóros sám ztotožňuje často Isidu s Démétrou Thesmofors.⁷² Z jiných pramenů víme o několika řeckých kultech Démétrý a Kory, s nimiž byl Orfeus spojován jako jejich zakladatel. Dva kulty se nacházely také ve Spartě, jak nás informuje Pausaniás. První byl zasvěcen Démétré Chthonii - Paus. *Graec. Descr.* III, 14, 5 (*Orph. test.* 108 = *Orph. T.* 533 Bernabé): Δήμητρα δὲ Χθονίαν Λακεδαιμόνιοι μὲν σέβειν φασι παραδόντος σφίσιν Ὀρφέως, δόξῃ δὲ ἐμῇ διὰ τὸ ἱερὸν τὸ ἐν Ἑρμιόνη κατέστη καὶ τοῦτοις Χθονίαν νομίζουσιν Δήμητρα. (*Spart'ané, na radu Orfeovu uctívají, také Démétru Vládkyni podzemí. Podle mého mínění však proto, že i v Hermioně tuto bohyni tak nazývají.*)⁷³ Druhý pak Koře Sóteirii. O něm však panovala pochybnost, zda jeho zakladatelem byl Orfeus nebo Abaris - Paus. *Graec. Descr.* III, 13, 2 (*Orph. test.* 109 Kern = *Orph. T.* 534 Bernabé): Λακεδαιμόνιοις δὲ ἀπαντικρὺ τῆς Ὀλυμπίας Ἀφροδίτης ἐστὶ ναὸς Κόρης Σωτείρας· ποιῆσαι δὲ τὸν Θοῤῃκα Ὀρφέα λέγουσιν, οἱ δὲ Ἄβαριν ἀφικόμενον ἐξ Ὑπερβορέων. (*Proti Olympské Afrodítě mají Lakedaimónané chrám Kory Spasitelky. Podle jedněch vybudoval prý jej thrácký Orfeus, podle*

⁶⁸ Démétru s Ísidou ztotožňuje rovněž Herod. *Hist.* II, 156.

⁶⁹ Cf. k tomu I. M. LINFORTH, *Op. cit.*, p. 190 et seq.

⁷⁰ Jak podotýká F. GRAF, *Op. cit.*, p. 25: „na otázku, zda Hekataios-Diodóros naráží v kapitole 96 na Eleusínská mystéria, nedostáváme jednoznačnou odpověď.“

⁷¹ Herod. *Hist.* II, 171.

⁷² Diod. Sic. *Bibl. hist.* I, 14, 3-4; I, 25, 1.

⁷³ Zajímavé je, že v jiném Démétrině chrámu v Lakónii, který se nacházel v osadě Thérás v Taygetských vrších (horský masiv na Peloponésu), se nacházelo Orfeovo ξόανον. Paus. *Graec. Descr.* III, 20, 5 (*Orph. test.* 145 Kern = *Orph. T.* 1085 Bernabé): καὶ Ὀρφέως ἐστὶν ἐν αὐτῷ ξόανον (sc. Theris (Taygeti) in fano Cereris Eleusiniaie), Πελασγῶν ὡς φασιν ἔργον. (*V chrámu chorají též dřevěnou podobu Orfeovu, domnělé dílo Pelasgů.*)

druhých Abaris, když přišel od Hyperborejských.). Vidíme tedy, že kultů Démétrý a Kory, s nimiž byl Orfeus spojován, bylo vícero.

Poslední pramen, o němž se Theodórétoš opírá, je pasáž zaznamenaná u athénskeho řečníka Démosthena (384-322 ante). Ta je téměř totožná s již citovanou pasáží u Aristofana, kde jsem ji rovněž v poznámce *ad loc.* citoval. Orfeus však svou činnost zakladatele kultů neomezil jen božstva spjatá s Eleusínou, na Démétru a její dceru Persefonu, ale rozšířil ji i na oblast dalších významných mysterijních kultů. Ty nyní představíme v závěrečné kapitole o jeho zasvěcovací, a kultů zakládající činnosti.

4.3.4. Některé další kultů

Druhými nejslavnějšími a nejdůležitějšími řeckými mystérii, hned po těch v Eleusíně, byla ta na Smothráce,⁷⁴ s nimiž jsme se již setkali v pojednání o výpravě Argonautů. Místní božstva, která zde byla uctívána, byla často ztotožňována s některými dalšími božskými entitami, jako například s Korybanty či Dioskúry,⁷⁵ ale také z Ídskými Daktyly, jejichž zasvěcením se podle Efora z Kými (ca. 405-330 ante)⁷⁶ stal rovněž Orfeus a jejichž kult následně rozšířil mezi Řeky. Ephor. FGH 70 F 104 (ap. Diod. *Bibl. Hist.* V, 64, 4 [*Orph. fr.* 42 Kern = *Orph. T* 519 Bernabé]): ἔνιοι δ' ἱστοροῦσιν, ὅν ἐστι καὶ Ἐφορος, τοὺς Ἰδαίους Δακτύλους γενέσθαι μὲν κατὰ τὴν Ἰδὴν τὴν ἐν Φρυγίᾳ <διαβῆναι δὲ μετὰ Μυγδόνοσ εἰς τὴν Εὐρώπην· ὑπάρξαντας δὲ γόητας ἐπιτηδεῦσαι τὰς τε ἐπωδὰς καὶ τελετὰς καὶ μυστήρια>⁷⁷ καὶ περὶ Σαμοθράκην διατρίψαντας οὐ μετρίως ἐν τούτοις ἐκπλήττειν τοὺς ἐγχωρίους· καθ' ὃν δὴ χρόνον καὶ τὸν Ὀρφέα, φύσει διαφόρῳ κεχορηγημένον πρὸς ποίησιν καὶ μελωδίαν, μαθητὴν γενέσθαι τούτων, καὶ πρῶτον εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξενεγκεῖν τελετὰς καὶ μυστήρια. (*Avšak někteří dějepisci, a Eforos je jedním z nich, tvrdí, že Ídští Daktylové se ve skutečnosti zrodili na hoře Ída, která se nachází ve Frýgii a spolu s Mygdonem prošli Európu. A protože byli kouzelníky, prováděli kouzla, zasvěcovací obřady a mystéria a během pobytu na Samo-*

⁷⁴ Cf. k tomu. J. N. BREMMER, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, p. 21 et seq.

⁷⁵ E.g. Clem. Alex. *Protr.* II, 19, 4 (om. Kern - *Orph. T* 520 Bernabé). Zajímavá je 'technogonická' pasáž u Filóna z Byblu, v níž jsou samothráctí bohové spojováni s vynálezem lodí - Phil. Bybl. fr. 2 B 14 Attridge-Oden: ἐκ δὲ Συδὸκ Διόσκουροι ἢ Κάβειροι ἢ Κορύβαντες ἢ Σαμοθῤῥακες. οὗτοι (φησί) πρῶτοι πλοῖον εὗρον. (*Ze Sydyka vznikli Dioskúrové nebo Kabeirové nebo Korybanti nebo Samothráctí. Tito, říká, jako první vynalezli loď.*).

⁷⁶ K. S. SACKS, s.v. *Ephorus*, in: OCD, p. 510.

⁷⁷ διαβῆναι ... μυστήρια om. Bernabé.

thráce nemálo udivili tamější obyvatele svým uměním v těchto věcech. A jak jsme dále řekli, v tomto čase se Orfeus, který byl nadán výjimečným darem poesie a hudby, stal rovněž jejich žákem a následně prvním, kdo uvedl zasvěcovací obřady a mystéria mezi Řeky.).

Tradice o Orfeově iniciační činnosti a jeho úloze zakladatele různých kultů je však mnohem rozsáhlejší. O mystériích Kory Spasitelky a Démétrý Chthónie jsem se zmiňoval již v pojednání o Eleusínských mystériích. V jiné pasáži nás však ještě Pausaniás zpravuje o kultu Hekaty v Aigíně.⁷⁸ Paus. *Graec. Descr.* II, 30, 2 (*Orph. test.* 110 Kern = *Orph.* T 535 Bernabé) θεῶν δὲ Αἰγινῆται τιμῶσιν Ἑκάτην μάλιστα καὶ τελετὴν ἄγουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος Ἑκάτης, Ὀρφέα σφίσι τὸν Θράκα καταστήσασθαι τὴν τελετὴν λέγοντες. (*Z bohů však Aigínští uctívají nejvíce Hekatu a každoročně konají Hekatinu slavnost, tvrdíce, že jim slavnost sestavil Thrák Orfeus.*). Někteří badatelé se dokonce domnívají, že tato mystéria měla orfický charakter.⁷⁹

V každém případě je patrné, že Orfeova role zasvětitelce a zakladatele kultů různých božstev, zejména chtonických, byla známá od klasického období do konce starověku. Tyto kulty měly většinou mysterijní charakter a těšily se velké vážnosti většiny obyvatel antického Řecka.

⁷⁸ Cf. A. DIETERICH, *De hymnis Orphicis*, p. 44 (= in: *Kleine Schriften*, p. 103). Cf. *it.* Origen. *Con. Cels.* VI, 22 (om. Kern - *Orph.* T 535/II Bernabé): Οὐ γὰρ δοκεῖ παρ' Ἑλλήσιν εἶναι ἐξαίρετα τὰ τοῦ Μίθρου παρὰ τὰ Ἐλευσίνια ἢ τὰ παραδιδόμενα τοῖς ἐν Αἰγίνῃ μουσόμενοις τὰ τῆς Ἑκάτης. (*Neboť se nezdá, že by mystéria Mithrova byla mezi Řeky proslulejší než (mystéria) Elusínská, nebo ta (jež se konají) v Aigíně, kde jsou lidé zasvěcováni do obřadů Hekaty.*).

⁷⁹ Takto e.g. Cf. I. POLYNSKAYA, *A Local History of Greek Polytheism*, p. 291 et seq.

ORFEUS A EURYDIKA:

CESTA DO ŘÍŠE HÁDA A PERSEFONY

Antické mýty snad neznají dojemnější a krásnější příběh, než je ten o Orfeovi a jeho lásce Eurydice, který je o to pozoruhodnější, že se s ním pojí vznik jednoho z nejzajímavějších, současně ale také nejproblematictějších fenoménů řeckého náboženství. Za rozšířeným mytologémem o ztrátě milované bytosti a strastiplné cestě do říše mrtvých se skrývá hluboké a mnohovrstevně strukturované téma, jehož počátky se snad ztrácejí kdesi v archaických rituálech starověku. Po několika tisíciletích vývoje, kdy se různé prvky spojovaly, jiné ustupovaly do pozadí a některé přibývaly, se nakonec v helénismu setkáme s velkolepým mýtem, který nám zachovali dva největší básníci klasického světa - Vergilius a Ovidius. Sledovat různé vrstvy příběhu a rekonstruovat jejich původní význam je práce nadmíru obtížná a spleťtá. O tom, kdy se příběh o Eurydice k představě Orfea jako pěvce a Argonauta připojil nebo zda s ním byl spjat již od počátku, nevíme nic určitého. Jisté je jen to, že na Orfeovu ženu narážíme v klasickém období, kdy se o ní zmiňují Eurípídés a Platón, kteří ji ovšem nenazývají žádným jménem. S tím se setkáváme až později a to hned v několika variantách. V literárních pramenech se jméno poprvé objevuje až v helénistické době, kde se nejprve setkáváme se jménem Agriopé (či Argiopé)¹ a až později se objevuje i jméno Eurydiké,² které vešlo do všeobecného povědomí. Jeho absence

¹ Toto anthroponymum se objevuje poprvé u alexandrijského básníka Hermésianakta z Leontinu (cf. *infra*) z počátku 3. stol. ante. Z etymologického hlediska je zcela průhledné - tvoří jej kompozitum lexémů ἄγριος nesoucí význam 'divoký' a ὄψις 'tvář', 'vzezření'. Pokud ovšem přijmeme Zoëgovu emendaci na Ἀργιόπη, (jak činí například J. HEURGON, *Orphée et Eurydice avant Virgile*, in: MAHEF, XXXIX (1935), p. 13 et seq.), dostaneme kompozitum lexémů ἄργος s významem 'jasný' a ὄψις. Jméno by se pak dalo překládat jako 'Ta s divokou tváří' (resp. 'Ta s jasnou tváří'). Za poznámku rovněž stojí, že Argiopé bylo jméno matky thráckého pěvce Thamyrida, o němž již byla řeč. Cf. Apollod. *Bibl.* I, 3, 3; Paus. *Graec. Descr.* IV, 33, 3.

² Pravdou ovšem je, že z ikonografického materiálu známe jméno již z dob dřívějších (cf. *infra*). Jméno ΕΥΡΥΔΙΚΗ se pak také objevuje na fragmentu z apulijského *kratér*, který je uložen v *Badischen Landesmuseum* v Karlsruhe (inv. no. B1550). Na dalším střípku, který je však naneštěstí ztracený, je pak [·]ΦΕΥΣ (doplněno OP]ΦΕΥΣ) a ΦΕΡ[·] (G.

může být dána druhotným významem, který Eurydika v mýtu měla. Naopak Orfeovo jméno bylo pevně fixováno, protože mýtus byl založen na 'jeho' sestupu do podsvětí. Na neukotvenost jmen ženských protagonistek v mýtech upozorňuje Jan Bremmer, který soudí, že stejně tak je tomu i v případě Orfeovy ženy.³ Dle mého názoru je však rozdíl mezi variacemi jména Oidipovy matky, (která je jednou jmenována Epikasté a jindy Iokasté) a ponecháním postavy, jejíž význam není pro daný mýtus zcela zanedbatelný, úplně bez jména. Vysvětlení může být dle mého názoru prozaičtější: byť byl mýtus o Orfeově sestupu do podsvětí dobře známý minimálně od klasického období, důležitější než důvod tohoto sestupu byla cesta samotná. Milostné pozadí patrně nepřišlo řeckým autorům klasického období tak zajímavé, jako autorům helénistickým, nebo římským. Jedinou výjimku de facto představuje Eurípidova *Alkéstis*, a Platónovo *Symposium*. A i v těchto dvou zmínkách, kde se objevuje i vágní narážka na Eurydiku, pak mohlo být její jméno (ať už znělo jakkoliv) prostě vypuštěno z důvodu kompozice.

Z etymologického hlediska je jméno Eurydiké zřetelné.⁴ Skládá se ze slov εὐρύς jehož význam je 'široký', 'rozlehlý' a δίκη, pro nějž nejadekvátnější překlad v tomto kontextu by mohl být 'soud', 'rozsudek'. Jméno by tak znamenalo 'Soudící široko daleko'.⁵ Někteří učenci⁶ v tom spatřovali doklad toho, že Eurydika byla původně bohyní podsvětí a Orfeus, její manžel,

ZUNTZ, *Aion in Karlsruhe?* in: AK, XXXIII (1990), p. 97, doplňuje ΦΕΡ]ΣΕΦΟΝΑ nebo -NH a nevylučuje ani ΦΕΡΣΕΦΑΣΣΑ). Někteří badatelé se ovšem domnívají (I. KRAUSKOPF, s.v. *Antigone*, in: LIMC, I, 1 (1984), no. 16, p. 823), že fragmenty nepatří ke stejné nádobě, a že jméno Eurydiké nenalázelo Orfeově ženě, ale ženě Kreóna (cf. Soph. *Antig.* 1183 et seq.). Jak ovšem Zuntz (*Op. cit.*, zejm. p. 97) přesvědčivě dokazuje, inskribované střepy ke stejné váze náležejí, byť Eurydichino jméno zde skutečně nepatří Orfeově ženě. Jak ještě poznamenává M. SCHMIDT, *Bemerkungen zu Orpheus in Unterwelts- und Thrakendarstellungen*, in: Ph. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée*, [Genève: Librairie Droz 1991], p. 33 adn. 5: „Orfeova žena v době vzniku této vázy, přinejmenším v Apulii, nebyla ještě pod jménem Eurydiké známá. Jen tak mohlo být její jméno bez problému použito v souvislosti s motivem podsvětí pro jinou hrdinku“.

³ J. N. BREMMER, *Orpheus: From Guru to Gay*, in: Ph. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée*, [Genève: Librairie Droz 1991], p. 15.

⁴ Cf. R. BÖHME, *Der Sänger der Vorzeit*, p. 36 seq.

⁵ Cf. J. HEURGON, *Op. cit.*, p. 16 seq.: „Protože jméno začínám slovem εὐρύ, jako Eurysternos a končí Diké, lze vyvodit, že má chtonický význam (*signification chtonienne*).“ Připomínám jen, že Eurysternos (Širokoprsá) je epiteton Gaïi v Hes. *Theog.* 117.

⁶ E.g. E. MAAB, *Orpheus*, p. 157 et seq. S hypotézou Eurydiky jako podsvětní bohyně souhlasí i Otto Kern (*rezens.* [W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*], in: *Gnomon*, XI (1935), p. 476), který má za to, že „Eurydika je původně bohyně podsvětí, jejíž jméno je jako u mnohých chtonických božstev eufemizováno.“ Zcela jinou hypotézou o původu Eurydiky představil J. BREMMER, *Orpheus: From Guru to Gay*, p. 16 seq., který tvrdí, že Eurydiké bylo jméno za helénismu typické pro Makedonii, (zejména pro ženy z okruhu královské rodiny), a že tedy bylo pro básníky této doby nasnadě vybrat jej jako jméno pro, do té doby, anonymní Orfeovu ženu.

podsvětní bůh kmene Mínyů, sídlícího již v mykénské době v okolí boiotského Orchomenu. Jeho kult se prý rozšířil až do Thrákie, kde se setkal s původním kultem Dionýsa. Na tomto poli je však samozřejmě obtížné cokoliv prokázat, byť je badatel často sváděn všemožnými komparativními daty k hypotetickým rekonstrukcím možných mytologických vzorců, kterými by se příběh mohl řídit.

Vraťme se však k Orfeovu příběhu. Po smrti Eurydiky, o níž ovšem nejstarší prameny mlčí, se počíná jeho neradostné putování do říše stínů. Je snadné uhádnout, že za úspěchem, kterým bylo samotné dosažení trůnu podsvětních vládců, stojí Orfeova hudba a její magická moc. V líčení dalších událostí Orfeovy pouti se však rozcházejí jak starověké prameny, tak moderní badatelé. Podle názoru rozšířeného především během minulého století, byla kompozice celého příběhu (vydání Orfeovy ženy pod podmínkou, že se za ní pěvec neohlédne, dokud společně neopustí podsvětní říši a porušení tohoto zákazu - jak se stalo - hrozilo její opětovnou ztrátou) až helénistickou invencí,⁷ zatímco v klasickém období byl Orfeus na konci své cesty úspěšný. Od podsvětních mocností si vyžádal Eurydiku a vrátil se s ní zpět na zem. V článku o Orfeovi v řecké mytologii z druhé poloviny 80. let však Fritz Graf došel k závěru,⁸ že neexistuje jednoznačné svědectví o šťastném konci Orfeovy snahy, což by, jak vtipně poznamenal John Heath, „mělo přinejmenším pozvednout několik obočí, neboť téměř všeobecné mínění učenců 20. stol. bylo, že nejranější a nejběžnější ‘prevergilský’ popis Orfeovy *katabasis* souvisel s jeho naprostým úspěchem“.⁹

Podívejme se však na zprávy antických autorů pozorněji. Zastánci hypotézy ‘šťastného konce’ opírali svá tvrzení především o dva fragmenty z klasického období, v nichž chybí zmínka o Orfeově selhání. Nejprve Eurip. *Alcest.* 357-362 Nauck (*Orph. test.* 59 Kern = *Orph. T* 980 Bernabé):

εἰ δ' Ὀρφέως μοι γλῶσσα καὶ μέλος παρῆν,
ὥστ' ἢ κόρην Δήμητρος ἢ κείνης πόσιν
ὔμνοισι κηλήσαντά σ' ἐξ Ἄιδου λαβεῖν,
κατῆλθον ἄν, καὶ μ' οὐθ' ὁ Πλούτωνος κύων

⁷ O. GRUPPE, s.v. *Orpheus*, in: RL, III, col. 1158 seq.; O. KERN, *Orpheus*, p. 13; W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, p. 31.

⁸ F. GRAF, *Orpheus: A Poet Among Men*, p. 84: „nikomu v řecké mytologii - ani Héraklovi a Odysseovi s jejich héroickou *areté*, ani léčiteli Askléipovi s jeho *sofia* - nebyla dána tato ultimátní moc [*i.e.* znovupřivedení mrtvých k životu], která by se dotýkala nejzazší hranice mezi lidským a božským stavem v mnohem fundamentálnější a ničivější formě, než prostý sestup do Hádu živým člověkem.“

⁹ J. HEATH, *The Failure of Orpheus*, in: TAPA, CXXIV (1994), p. 163. Výjimkou je pojednání K. ZIEGLERA, s.v. *Orpheus*: XII *Orpheus und Eurydike*, in: RE, XVIII, 1 (1939), col. 1268-81.

οὐθ' οὐπὶ κόπῃ ψυχοπομπὸς ἄν Χάρων
ἔσχον, πρὶν ἐς φῶς σὸν καταστῆσαι βίον.

(Ó, kdybych měl jazyk a zpěv Orfea
mohl bych očarovat Démétrinu dceru,
nebo jejího Pána, a vzít tě zpátky z Hádu,
mohl bych dolů do podsvětí a ani Plútonův pes
ba ani Charón, průvodce duší, by mě nezadrželi
dokud bych nevzal tvůj život zpět ke světlu.).

Král thesalských Fér Admétos zde truchlí nad ztrátou své manželky Alkéstidy a vzpomíná přitom Orfea, kterého potkal podobný osud. Z fragmentu sice, přísně vzato, nevyplývá, že by Eurydika byla zachráněna, neboť se zde může mluvit pouze o Orfeově okouzlení podsvětních božstev a vyprošení si Eurydiky. Jacques Heurgon,¹⁰ se sice domníval, že kdyby tomu tak skutečně bylo, tato reference Orfea by byla jaksi podivná (*saugrenu*). Faktem nicméně zůstává, že obojí výklad je možný. Admétos se jednak může dovolávat a Orfeova úspěchu a doufat, že vlastnictví jeho schopností by mohlo i jemu samému dopomoci k úspěchu. Rovněž si ale může přát pouze Orfeovy schopnosti a být přesvědčen, že pokud by se mu díky nim podařilo přesvědčit podsvětní vládce k vydání Alkéstidy, tak on sám by neudělal stejnou chybu jako Orfeus a neohlédl se. Obávám se, že nejupřímnější bude v tomto případě připustit rezignaci a konstatovat, že zkrátka nevíme.

Druhou takovouto, poněkud spornou, zprávou je pasáž z Ísokratova *Búsirida*,¹¹ kde se praví, že Orfeus ἐξ "Αἰδου τοὺς τεθνεῶτας ἀνῆγεν, neboli 'přiváděl mrtvé z Hádu'. V prvním okamžiku působí pasáž dosti podezřele a mohli bychom snadno získat dojem, že v pozadí této zprávy se ukazují nějaké nekromantické rysy Orfeovy osobnosti. Ale jen do chvíle, než blíže prozkoumáme bezprostřední kontext dané pasáže. Je vystavěna na kritice sofistů Polykrata za *enkómion* na krutého egyptského krále Búsirida a předkládá kontrast mezi ním a jeho obětováním cizinců a pojídáním jejich masa a Aiolem, který ztroskotavší námořníky posílá na lodích bezpečně zpět. Druhý kontrast je pak položen na Búsiridovi, který lidi zabíjí předtím, než přijde jejich čas (ὁ δὲ πρὸ μοίρας τοὺς ζῶντας ἀπώλλυεν) a na Orfeovi, který mrtvé vyvádí z Hádu. Imperfektum ἀνῆγεν a plurál τοὺς τεθνεῶτας neznamenaají, že by si Orfeus z této činnosti udělal živnost a vyváděl mrtvé z Hádu pokaždé, když někdo zemřel, stejně jako Aiolos neposílal každého

¹⁰ J. HEURGON, *Op. cit.*, p. 11; cf. it. C. M. BOWRA, *Orpheus and Eurydice*, in: CQ^{NS}, II (1952), p. 119. Proti tomu J. HEATH, *Op. cit.*, p. 168, soudí, že Admétova slova jsou ironií.

¹¹ Isocr. *Bús.* X, 8 (Orph. T 982 Bernabé). Cf. N. LIVINGSTONE *ad loc.*, p. 111 seq.; J. HEATH, *Op. cit.*, p. 182 seq. nemá podle mého názoru, při examinaci této pasáže pravdu.

námořníka s pytlek větrů ze svého ostrova. Vzhledem k tomu, že Odysseus je jediný známý případ,¹² kdy tak učinil, lze předpokládat, že imperfekta a plurály v obou případech naznačují, že Orfeus i Aiolos jsou na rozdíl od Búsirida ti, kteří lidem v obecném smyslu pomáhají. A stejně jako u Eurípida, tak také zde Jacques Heurgonem soudí, že „důvodem užití ὀνῆγεν je pro Isokrata to, že Orfeus úspěšně vyvedl svou ženu na světlo.“¹³ Obávám se však, že ani zde tento argument neobstojí a aniž bych chtěl tvrdit, že oficiální verze v klasické době zněla, že Orfeus svou ženu z podsvětí nevyvedl, tak textové evidence z té doby nám nedovolují prohlásit jednoznačně ani opak. Orfeus totiž mohl velmi dobře posloužit také jako antipod Búsiridova zabíjení, a to už jen tím, že mu byla Eurydika z říše smrti vydána. To, zda spolu se svým mužem opravdu znovu dosáhla i světla světa, nebo zda se po jeho selhání musela vrátit zpět do Hádovy říše, je ve vyznění Ísokratova textu irelevantní.

Poslední ambivalentní doklad, který odkazuje k mýtu o Eurydice v klasickém období, se nenachází v literárním prameni, ale na slavném reliéfu z oltáře dvanácti bohů z athénské agory,¹⁴ pocházejícího z období mezi lety ca. 430-400 ante. Originál se bohužel nezachoval, ale existuje několik helénistických kopií, z nichž nejzachovalejší uchovává *Museo Nazionale* v Neapoli;¹⁵ další nalezneme v Louvru a ve *Villa Albani* v Římě. Vidíme zde tři postavy, které jsou na neapolské kopii označené jmény: ΗΡΜΗΣ - ΕΥ[·]ΥΔΙΚΗ a ΟΡΦΕΥΣ (jméno Orfea je retrográdní).¹⁶ Tento reliéf byl rovněž dlouho předmětem kontroverzí.¹⁷ Kromě výjevu stojí za pozornost i samotná inskripce. Jak již bylo připomenuto, nevyskytuje se Eurydichino jméno v žádném klasickém prameni, a toto by tedy mohl být jedinečný důkaz, že bylo známé již v klasickém období. Jak se však bohužel zdá, tato inskripce je nejspíš pozdějšího data,¹⁸ byť jsem v odborných studiích nenarazil na žádnou revizi této datace. Jako přijatelná možnost se mi jeví i to, že autor zachovalé kopie mohl dokonce sám napodobit původní inskripci, nicméně už nenapodobil (záměrně či nezáměrně) styl písma typický pro 5. stol. V každém případě je zde

¹² Hom. *Od.* X, 17-27.

¹³ J. HEURGON, *Op. cit.*, p. 12; C. M. BOWRA, *Op. cit.*, p. 119 seq.

¹⁴ K oltáři cf. H. A. THOMPSON, *The Altar of Pity in the Athenian Agora*, in: *Hesperia*, XXI/1 (1952), p. 47 et seq. (reliéf s Orfeem a Eurydikou p. 60 et seq.).

¹⁵ Inv. no. 6727 (= G. SCHWARTZ, s.v. *Eurydice*, in: LIMC, IV, 1 (1988), no. 5).

¹⁶ Kopie z Louvru mylně označuje postavy jako Amfión, Antiopé a Zéthos (cf. O. GRUPPE, s.v. *Orpheus*, in: RL, III, col. 1194) a římská kopie není inskribována vůbec.

¹⁷ Cf. k popisu a různým interpretačním východiskům 19. stol. O. GRUPPE, s.v. *Orpheus*, in: RL, III, col. 1194 et seq.; J. HEURGON, *Op. cit.*, p. 34 et seq.

¹⁸ Cf. G. SCHWARTZ, s.v. *Eurydice*, in: LIMC, IV, 1 (1988), no. 5; F. GRAF, *Orpheus: A Poet Among Men*, p. 102 adn. 5; J. N. BREMMER, *Orpheus: From Guru To Gay*, p. 14 adn. 1.

Orfeus vyobrazen, jak odhrnuje závoj z Eurydichiny tváře, zatímco ona se zlehka dotýká jeho ramene. Z druhé strany ji za ruku drží Hermés. Zde se nabízí několik interpretačních možností. Tou první je, že se jedná o okamžik, kdy Eurydika zemřela a je Hermem odváděna po říše zesnulých.¹⁹ Tato hypotéza se však jeví jako zcela nepravděpodobná, neboť celý výjev působí velice klidným a smířlivým dojmem. Jen těžko si lze představit, že by umělec zpodobnil okamžik Eurydichiny smrti s vědomým toho, že hluboký žal dohnal vzápětí Orfea k cestě do podsvětí. Druhou variantou je, že se jedná o okamžik shledání Orfea a Eurydiky v podsvětí. Proti tomu ovšem jednak hovoří přítomnost posla bohů Herma, která by v tuto chvíli byla nesporně ještě bezdůvodná. Ostatně se dá i očekávat, že v podsvětí se Orfeus ještě se svou ženou neshledal přímo, tváří v tvář, ale s pouhou vírou v její přítomnost musel vydržet celou cestu zpět na povrch a jen doufat, že jej skutečně následuje.

Scéna se tedy patrně odehrává u bran Hádu. Otázkou ale i zde zůstává, kde se tu Orfeus se svou ženou konečně shledal natrvalo, nebo zda se s ní právě tady, po nedodržení onoho striktního zákazu ohlédnutí, loučí navždy.²⁰ Domnívám se, že s přijatelnou interpretací by nám v tomto případě mohla pomoci metoda hlubinné psychologie. Klíč by totiž mohl spočívat v pozici rukou Herma a Eurydiky. Psychopompos totiž nedrží Eurydichinu ruku zlehka; tak, jako by se ji právě chystal pustit a přenechat Orfeovi a dennímu světlu. Naopak. Nikterak nás nenechává na pochybách, že je to právě on, kdo nad ní má, z pověření podsvětních vládců, moc. Jeho ruka je příznačně obrácená hřbetem ven a zakrývá dlaň Eurydichinu. Jeho pozice je tedy zcela jasně dominantní.²¹ Význam situace podtrhuje navíc zřetelná Eurydichina dynamika. Dívka je nakročená směrem k Orfeovi, její ruka je svěšená a jakoby mimo vlastní tělo. Hermés stojí naopak pevně na místě a nenápadným, leč sebejistým gestem jí brání v dalším pohybu. Ze vzájemného pohledu Orfea a Eurydiky nevyzařuje žádná úzkost, strach nebo zoufalství. Zdá se, jakoby na sebe hleděli smíření s osudem (možná s vědomím toho, co tušili již od počátku - totiž že smrt nemohou překonat?) a prožívali poslední prchavé okamžiky, které jsou jim ještě dány. Domnívám se dokonce, že scéna zobrazuje okamžik krátce po Orfeově pověstném 'ohlédnutí', známém až ovšem z pozdějších pramenů (poprvé doloženo u Vergilia v *Georgikách*).²²

¹⁹ Bowrovo tvrzení, že „toto je jen těžko akceptovatelné, neboť zde není náznak hadího uštknutí,“ je však poněkud úsměvný. C. M. BOWRA, *Op. cit.*, p. 121.

²⁰ Takto: M. O. LEE, *Mystic Orpheus: Another Note on the Three-Figure Reliefs*, in: *Hesperia*, XXXIII/4 (1964), p. 401 et seq.

²¹ Cf. k vyjádření dominance a submisivity a dalších postojů v pozici držení rukou T. F. PETTIJOHN & S. F. AHMED & AUDREY V. DUNLAP & LAUREN N. DICKEY, *Who's got the Upper Hand? Hand Holding Behaviors Among Romantic Couples and Families*, in: *Current Psychology*, XXXII/3 (2013), p. 217 et seq.

²² Verg. *Georg.* IV, 490 (om. Bernabé). V nich je pak samozřejmě líčen i Orfeův nezměrný žal a zoufalá snaha znovu se vypravit do podsvětí, což by příliš s vyrovnanou kompozicí reliéfu nekorespondovalo. Dodejme však, že líčení

Dalším a posledním pramenem z klasické doby je zpráva u Platóna, kde Orfeus nedostane zpět svou ženu, ale pouze její φάσμα (přízrak). Faidros zde nejprve říká, že v několika případech poslali bohové duši zemřelého jako odměnu za sebe obětující lásku. Jako příklad uvádí nejprve Alkéstidu a pokračuje - Plat. *Symp.* 179d (*Orph. test.* 60 Kern = *Orph.* T 983 Bernabé): 'Ορφέα δὲ τὸν Οἰάγρου ἀτελῇ ἀπέπεμψαν ἐξ Ἄιδου, φάσμα δείξαντες τῆς γυναικὸς ἐφ' ἣν ἦκεν, αὐτὴν δὲ οὐ δόντες, ὅτι μαλθακίζεσθαι ἐδόκει, ἅτε ὦν κιθαρωδός, καὶ οὐ τολμᾶν ἔνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνήσκειν ὥσπερ Ἀλκηστις, ἀλλὰ διαμηχανᾶσθαι ζῶν εἰσιέναι εἰς Ἄιδου. τοιγάρτοι διὰ ταῦτα δίκην αὐτῷ ἐπέθεσαν, καὶ ἐποίησαν τὸν θάνατον αὐτοῦ ὑπὸ γυναικῶν γενέσθαι. (*Orfea Oiagrova odeslali z Hádu s nepořízenou; ukázali mu jen přízrak ženy, pro kterou přišel, jí samé však mu nedali, neboť se jim zdálo, že jest příliš změklý – bylť kitharodem – a že neměl odvahy pro lásku zemřít jako Alkéstis, nýbrž vším způsobem chtěl vejíti do Hádu živ. Proto jej tedy bozi potrestali a způsobili, aby se mu dostalo smrti rukama žen.*). Dodejme, že tato verze je nesporně Platónovou osobitou invencí, která má za cíl posloužit jeho filosofickým argumentům. Odvozena je zřejmě z příběhů typu trójské Heleny, která prý celou válku zůstala schovaná v Egyptě a do Tróje šel s Paridem pouze její fantom (εἰδῶλον).²³ Moderní badatelé často spekovali o hypotetických ztracených zdrojích, na nichž mohl Platón svou verzi založit.²⁴ I přes nepopiratelnou zajímavost mnoha z nich se jimi však podrobněji zabývat nebudeme a obrátíme pozornost ke zdrojům z pozdější doby, z nichž se můžeme pokusit detekovat obrysy příběhu Orfea a Eurydiky o něco výrazněji.

Od 3. stol. ante se situace rapidně mění. U básníků této doby nacházíme jméno Orfeovy ženy a podle mého přesvědčení i náznak existence 'šťastného konce'. Takto byl Orfeus 'úspěšný' podle Hermésianakta z Kolofónu²⁵ (ap. Athen. *Deipn.* XIII 579c [ALG II, p. 214 seq.] *Orph. test.* 61 Kern = *Orph.* T 985 Bernabé). Pasáž, která se zachovala prostřednictvím Athénaia je plná detailů z podsvětní pouti:²⁶

Οἷν μὲν φίλος υἱὸς ἀνήγαγεν Οἰάγροιο

strastí může být (a patrně také je) básnickou invencí římských autorů. Reliéf tak může zobrazovat pouze sekvenci: oblédnutí - pochopení situace a smíření se s osudem - láskyplné rozloučení.

²³ Eur. *Hel.* 582. Cf. k tomu F. ZEITLIN, *The Lady Vanishes: Helen and her Phantom in Euripidean Drama*, p. 263 et seq.

²⁴ Za tvůrce mýtu jej považují O. KERN, *Orpheus*, p. 13; O. GRUPPE, *Op. cit.*, 1158; K. ZIEGLER, *Op. cit.*, col. 1274, W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, p. 31; M. O. LEE, *Virgil as Orpheus*, p. 6. Za přejatý jej považují J. HEURGON, *Op. cit.*, p. 33; I. M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, p. 19 a další. Cf. k tomu J. HEATH, *Op. cit.*, p. 178 et seq.

²⁵ Řecký básník z 3. stol. ante známý rovněž jako Hermésianax Leontinský, podle jména své milenky, které přijal ke svému. Cf. F. WILLIAMS, s.v. *Hermesianax*, in: OCD, p. 669.

²⁶ Cf. O. KERN, *Orpheus*, p. 24.

Ἀγριόπην²⁷ ὄρῃσαν στειλάμενος κιθάρην
 Αἰδόθεν· ἔπλευσεν δὲ κακὸν καὶ ἀπειθέα χῶρον,
 ἔνθα Χάρων κοινήν²⁸ ἔλκεται εἰς ἄκατον
 ψυχὰς οἰχομένων, λίμνη δ' ἐπὶ μακρὸν ἀϋτεῖ
 ῥεῦμα διέκ μεγάλων ῥυομένη δονάκων.
 Ἄλλ' ἔτλη παρὰ κῦμα μονόζωστος κιθαρίζων
 Ὅρφεύς, παντοίους δ' ἐξάνειπαισε θεούς,
 Κωκυτόν τ' ἀθέμιστον ὑπ' ὄφρύσι μηνίσαντα.²⁹
 ἦ δὲ καὶ αἰνοτάτου βλέμμ' ὑπέμεινε κυνός,
 ἐν πυρὶ μὲν φωνὴν τεθωομένου, ἐν πυρὶ δ' ὄμμα
 σκληρόν, τριστοίχοις δεῖμα φέρον κεφαλαῖς.
 Ἐνθεν αἰοδιᾶων μεγάλους ἀνέπειπεν ἄνακτας
 Ἀγριόπην μαλακοῦ πνεῦμα λαβεῖν βίотου.

(Takto milovaný syn Oiagruv

ozbrojen kitharou thráckou vyvedl Agriopé

z Hádu. Dopnul na místo smutné a nelítostné,

kam Charón, na společné bárce vleče

duše zesnulých; a široko daleko

se po vodní hladině, chráněné mocnými rákosy,

ozývalo hřmění onoho proudu.

Samotný³⁰ na břehu Orfeus řeky odvážil se na kitharu zadržat

a všemožné bohý očarovat svým zpěvem

Dokonce i zločinného Kókyta nelítostně básnického

pod svými břehy. Snesl i pohled broživého psa,

jehož štěkot byl ukeť v ohni, jehož zrak sršel ohněm,

a který nabáňel hrůzu svými třemi hlavami

Nakonec svou písni přesvědčil mocné pány

²⁷ Ἀγριόπη em. Zoëga.

²⁸ κοινήν je sice zvláštní, ale představitelné ve smyslu, že v Charónově člunu sedí společně duše zemřelého (či zemřelých) spolu s jejich převozníkem.

²⁹ μειδήσαντα MSS acc. Bernabé; přijímám však Kaibelovu emendaci μηνίσαντα. První čtení však rovněž dává dobrý smysl: „Kókyta, který na něj vlídně pohlédl a zpod obočí se pousmál.“

³⁰ Výraz μονόζωστος - 's jedním opaskem', který chápou jako označení nedbalého oděvu, či nepřipravenosti na cestu, či sbalení všeho potřebného 've spěchu', zde volně překládám jako 'samotný'.

(*podsvětí*), aby Agriopé znovu získala jemný dech života.).

Hned z kraje pasáže je zcela zřetelně, že Orfeus svou ženu 'vyvedl' (ἀνήγαγεν) z Hádu a je zakončena tím, že Eurydika získala znovu dech života (πνεῦμα λαβεῖν βίотου). V tomto případě jsem asi nejvíce ochoten souhlasit s Heurgonem, který ihned po ocitování pasáže radostně píše: „A to je vše. Hermésianax pak přechází k příběhu Músaia a Antiopy. K Orfeovu sestupu do podsvětí již evidentně nemá co říci. I pro něj je vyústění triumfem.“³¹ S ostatními zprávami, které jsou podle 'Heurgonovsky' naladěných badatelů rovněž důkazem Orfeova 'triumfu', se již tak snadno ztotožnit nelze. Přesto se zdá, že Hermésianaktův text umožňuje implicitně předpokládat konec 'šťastný', nikoliv 'nešťastný'. To ovšem potom vede i k závažným důsledkům! Pokud tento příběh nebyl jen Hermésianaktovou originální invencí, můžeme se oprávněně domnívat, že také některé ostatní zlomky, v nichž se příběh zachoval, mohly narážet na 'šťastný konec'. Z toho plyne závěr, že hypotéza, že antická mytografická tradice znala minimálně dvě verze zakončení Orfeova sestupu do podsvětí pro zemřelou ženu Eurydiku, se mi zdá nanejvýše udržitelná, ne-li přímo pravděpodobná.

Podobné vyznění, jako výše citovaný, má i fragment z *Nárků na Bióna*, který je neprávem připisován řeckému básníkovi a filologovi z 2. stol. ante, Moschovi ze Syrakus Jeho skutečný autor je patrně pozdější, písíci snad až kolem r. 100 ante.³² Ps.-Mosch. *Epit. Bion*. III, 122 Wilamowitz (*Orph. test.* 62 Kern = *Orph. T* 986 Bernabé):

οὐκ ἀγέραστος

ἔσσειθ' ἅ μολπά, ὥς Ὀρφεὶ πρόσθεν ἔδωκεν
ἀδέα φορμίζοντι παλίσσυτον Εὐρυδίκειαν,
καὶ σέ, Βίων, πέμψει τοῖς ὄρεσιν. εἰ δέ τι κήγών
συρίσδων δυνάμαν, παρὰ Πλουτέϊ κ' αὐτὸς ἄειδον.

(*Bez odměny tvá píseň nezůstane! Tak jako (Koré)*

*Eurydice běžet zpátky k Orfeovi dala za sladkou lry jeho
bru, i tebe zpět do vrchů dálných, ó Bióne, ona pošle. Mé písťaly
když stejně lučně by zněly, já rád bych pak brál sám
v domě Plútónově).*

³¹ J. HEURGON, *Op. cit.*, p. 13; podobně též C. M. BOWRA, *Op. cit.*, p. 120.

³² Cf. M. PASCHALIS, *Virgil's Sixth Eclogue and the Lament for Bion*, in: *AJP*, CXVI/4 (1995), p. 617 et seq.

Zde se poprvé objevuje jméno ‘Eurydiké’ a text prý poskytuje nejpřesvědčivější doklad toho, že pasáž je založena ne verzi se šťastným koncem.³³ Technicky vzato se ovšem ani zde neříká, že by Eurydika byla poslána zpět na zemi a zůstala tam. Situace je podobná té, kterou lze číst u Eurípida, a obě možnosti výkladu jsou zde tedy rovnocenné. Další důležitou zprávu přináší Konón, autor, píšící kolem přelomu letopočtu.³⁴ Cono. Narr. 45 (ap. Photios, *Bibl.* CLXXXVI, 140a 24 [III 33 Henry = FGH 26 fr. I, 45] om. Kern - Orph. F 988 Bernabé):

κατέσχε δὲ δόξα ὥς εἰς Ἄιδου κατάβοι (sc. Orpheus) ἔρωτι τῆς
 γυναικὸς Εὐρυδίκης, καὶ ὥς τὸν Πλούτωνα καὶ τὴν Κόρην ᾠδαῖς
 γοητεύσας, δῶρον λάβοι τὴν γυναῖκα·

(*Obecné mínění bylo, že Orfeus sestoupil do Hádu*

z lásky ke své ženě Eurydice, a že očaroval Plútóna a Koru

svými písněmi a vzal si svou ženu jako dar.).

Zde se situace podobá té u Hermésianakta, ovšem s jedním malým rozdílem. V pokračování této pasáže, kterou se budu zabývat v kapitole o Orfeově smrti, se nachází údaj, o jeho roztrhání thráckými ženami, neboť si po ztrátě své vlastní ženy zošklivil celý ženský rod. Zdá se tedy, že tato pasáž vychází spíše z verze příběhu majícího konec ‘nešťastný’.

V každém případě je zřejmé, že příběh o Orfeovi a Eurydice byl jedním z nejoblíbenějších; lze proto očekávat, že se v různých podáních lišil. Od jisté chvíle ovšem můžeme detekovat drtivou převahu oblíbenosti příběhu s koncem nešťastným,³⁵ který pronikl do římské literatury a stal zcela dominantním. V této podobě pak přežil dlouhá staletí a stal se jedním z nejznámějších příběhů celé antické mytologie. Právě takto ho podává Vergilius a Ovidius: Orfeovi byla jeho žena sice vrácena, avšak s podmínkou, že se za ní neotočí, dokud oba nevystoupí zpět na denní světlo.³⁶

³³ Z výrazu παλίσσυτος ‘pospíchat zpět’ to vyvozuje J. HEURGON, *Op. cit.*, p. 16; C. M. BOWRA, *Op. cit.*, p. 120 *contra* F. GRAF, *Op. cit.*, p. 82; J. HEATH, in: *Op. cit.*, p. 189 et seq.

³⁴ Cf. A. HENRICH, *Three Approaches to Greek Mythography*, in: J. N. Bremmer (ed.), *Interpretation of Greek Mythology*, [London/New York: Routledge 1990], p. 244 et seq.; ve vztahu k probírané pasáži pak zejména J. N. BREMMER, *Don't look back: from the wife of Lot to Orpheus and Eurydice*, p. 128 seq.

³⁵ M. P. NILSSON, *Early Orphism*, in: HTR, XXVIII (1935), p. 189 soudí že tato změna mýtu je výsledkem obecné řecké ideje o neodolatelné moci smrti, jejíž paralelu lze hledat v mýtu o Théseovi - cf. pro toto srovnání Id. *Mycenaean Origin of Greek Mythology*, p. 174 a U. VON WILAMOWITZ, *Glaube*, II, p. 193.

³⁶ Ve Vergiliově *Aeneis* není však toto stanovisko vyjádřeno explicitně. Verg. *Aen.* VI, 116 Norden (om. Kern et Bernabé): gratique patrisque | alma precor miserere – potes namque omnia nec te | nequiquam lucis Hecate praefecit Avernis: | si potuit manis arcessere coniugis Orpheus | Thraecia fretus cithara fidibusque canoris; | si fratrem Pollux alterna morte redemit! (*Ó slituj se, milostivá, prosím, | nad otcem spolu i synem – vždyť můžes všechno mi splnit: |*

Orfeus však tuto podmínku poruší. Nejstarší řecký pramen, kde je motiv ‘otočení’ výslovně doložen je Apollod. *Bibl.* I 3, 2 (*Orph. test.* 63 Kern = T 987 Bernabé): ἀποθανούσης δὲ Εὐρυδίκης τῆς γυναικὸς αὐτοῦ, δηχθείσης ὑπὸ ὄφεως, κατήλθεν εἰς ᾿Αΐδου θέλων ἀνάγειν αὐτήν, καὶ Πλούτωνα ἔπεισεν ἀναπέμψαι. ὁ δὲ ὑπέσχετο τοῦτο ποιήσειν, ἂν μὴ πορευόμενος ᾿Ορφεὺς ἐπιστραφῇ πρὶν εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ παραγενέσθαι· ὁ δὲ ἀπιστῶν ἐπιστραφεὶς ἐθεάσατο τὴν γυναῖκα, ἣ δὲ πάλιν ὑπέστρεψεν. (*A když zemřela Eurydika jeho žena, uštknutá hadem, vypravil se do podsvětí, aby jí přivedl zpět a přemluvil Plútóna, aby jí poslal vzhůru. Bůh mu to slíbil, pokud se Orfeus neotočí, dokud nebude ve svém vlastním příbytku. Avšak on neuposlechl a otočil se, aby spatřil svou ženu, takže se vrátila zpátky*). Pasáž přináší dva nové motivy, s nimiž jsme se v příběhu doposud nesetkali. Jedná se o příčinu Eurydikiiny smrti, kterou je uštknutí hadem a o porušení zákazu ‘otočení’. Ten je patrně v archaických náboženských strukturách přítomný již od nejstarších dob, čehož si povšiml již Konrat Ziegler³⁷ v souvislosti s tradicí obětování podsvětním božstvům s odvrácenou tváří. Vyjdeme-li tedy z předpokladu, že klasická doba znala dvě paralelní verze Orfeova sestupu do podsvětí, pak lze, s trochou představivosti, postulovat hypotézu, že důvodem Orfeova selhání bylo pokaždé právě porušení tohoto *tabu*, byť explicitně se s tímto setkáváme až u Apollodóra a římských autorů.³⁸ Motiv ohlédnutí každopádně představuje zajímavý náboženský fenomén, a proto se u něj krátce zastavíme. V Serviově komentáři k Vergiliovým *Bukolikám* nalézáme poznámku, že ‘božstva nechtějí být viděna’ (*nolunt enim se videri numina*).³⁹ Vydejme se tedy na krátký exkurz do historie a podívejme se, jak je tento *topos* reflektován ve starých pramenech.

Již u Homéra se setkáváme s instrukcí, kterou dává Odysseovi Kirké ohledně obětování v podsvětí. Nabádá jej totiž, aby zabil dvě černá jehňata, od každého pohlaví jedno a neotáčel přitom svou tvář.⁴⁰ Hom. *Od.* X, 526-528 Nauck:

αὐτὰρ ἐπὶν εὐχῇσι λίσῃ κλυτὰ ἔθνεα νεκρῶν,
 ἔνθ’ ὄϊν ἀρνεῖον ῥέζειν θῆλύν τε μέλαιναν
 εἰς Ἑρεβος στρέψας, αὐτὸς δ’ ἀπονόσφι τραπέσθαι·

(*Až pak těmito sliby již vznešené zástupy mrtvých
 poprosíš, ovečku černou a berana z korábu vezmi,*

nadarmo Avernských hájů ti Hekaté nedala správu! | Orfeus jestliže směl kdys přivolat duše své ženy, | důvěru v zvučné struny a v thráckou kitharu maje, | mohl-li střídavou smrtí rek Pollux vykoupit bratra).

³⁷ K. ZIEGLER, *Op. cit.*, col. 1200-1316.

³⁸ Nejstarší verzí jsou Vergiliova *Georgika*.

³⁹ Serv. in *Verg. Buc.* VIII, 102 (III 107, 16 Thilo-Hagen).

⁴⁰ Hom. *Od.* X, 528.

k temnu je otoč a skol, sám stranou přitom se odvrát').

Technicky vzato má Odysseus pohlížet k Hádu a neotáčet se proti proudu ve směru, z něž připlul, lze nicméně myslím předpokládat, že předpis vychází ze stejného mytologicko-rituálního prostředí. Někteří badatelé so domnívají, že - podobně jako mnoho dalších témat v Homérovi - je i jeho nekromantický rituál v desáté knize Odyssei ovlivněn prostředím starověkého Předního východu.⁴¹ Se zvykem odvracení tváře se setkáme např. již ve starověké Mezopotámii. V jednom léčebném rituálu,⁴² při němž jsou vyvoláváni duchové, se zákaz pohledu zpátky⁴³ řadí mezi ostatní rituální observance. Dalšími jsou pak trojnásobné zopakování invokace⁴⁴ a odchod z místa rituálu jinou cestou, než byla ta, po níž se k místu došlo.⁴⁵

V Aischylově hře *Úlita mrtvému* z trilogie *Oresteia* se táže Élektra, jak má být vykonána libace pro jejího otce Agamemnóna. Aesch. *Choeph.* 96-99:

ἦ σῖγ' ἀτίμως, ὥσπερ οὖν ἀπώλετο
πατήρ, τάδ' ἐκχέασα, γάποτον χύσιν,
στείχω, καθάρμαθ' ὥς τις ἐκπέμψας, πάλιν
δικοῦσα τεῦχος ἀστροφόισιν ὄμμασιν;

*(Nebo mám tyto úlitby vylít a napojit jimi
zemi tiše a nedůstojně, tak, jako umřel otec,
a jako když se vybažují odpadky, odvrhnout⁴⁶ nádobu
a jít zpátky s odvrácenýma očima?).*

Podobnou zprávu pak nacházíme u Aischylova mladšího současníka Sofokla, který v *Oidipovi na Kolónu* popisuje posvátný háj Eumenid, z něž se rovněž odchází potichu a s odvrácenou tváří.⁴⁷ Ze ztracené Sofoklovy hry *Sběrači koření* pak pochází fragment vztahující se k příběhu Argonautů.

⁴¹ Cf. M. L. WEST, *The East Face of Helicon*, p. 426 seq.; k obrazu podsvětí u Homéra a jeho orientálních paralelách pak B. LOUDEN, *Homer's Odyssey and the Near East*, p. 197 et seq.

⁴² Cf. J. SCURLOCK, *Magico-Medical Means of Treating Ghost Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, p. 45 seq.

⁴³ No. 115: 52 Scurlock.

⁴⁴ No. 115: 49 Scurlock.

⁴⁵ No. 115: 51 Scurlock.

⁴⁶ Cf. k užití termínu ἐκπέμπω 'odvrhnout', 'odhodit' v rituálním významu, kde je znečištěná věc hozena přes rameno a odchází se bez zpětného pohledu na ni. R. PARKER, *Miasma*, p. 330.

⁴⁷ Soph. *Oid. Col.* 126; cf. *it. Soph. Oed. Col.* 490.

V něm Médeia provádí magický rituál,⁴⁸ při němž s odvrácenou tváří uřezává kořeny čarovných bylin.⁴⁹ Soph. 534 Nauck²:

ἡ δ' ἐξοπίσω χερὸς ὄμμα τρέπουσ'
ὅπὸν ἀργινεφῇ στάζοντα τομῆς
χαλκέοισι κάδοις δέχεται **

** αἱ δὲ καλυπταὶ
κίσται ριζῶν κρύπτουσι τομάς,
ἄς ἦδε βοῶσ' ἀλαλαζομένη
γυμνὴ χαλκέοις ἥμα δρεπάνοις
*(Ona otočí od svých rukou zrak a pak
šťávu bělejší mráčku, jež o řezu kape
zachytí v nádobky z bronzu...
... a kryjící víčka
nádobek zakryjí kořeni řezů,
které ona - křičíc a vyjíc -
šatu zbavena žnula bronzovým srpem...).*

Zjistíme, že tento obraz se promítl i do verze zachované u mnohem mladšího Apollónia, kde je Iásón instruován k oběti Hekatě podobným způsobem. Apoll. Arg. III, 1038-41 Mooney:

ἄψ ἀπὸ πυρκαϊῆς ἀναχάζεο, μηδὲ σε δοῦπος
ἡὲ ποδῶν ὄρσησι μεταστρεφθῆναι ὀπίσσω
ἡὲ κυνῶν ὑλακῇ, μὴ πως τὰ ἕκαστα κολούσας
οὐδ' αὐτὸς κατὰ κόσμον ἐοῖς ἐτάροισι πελάσσης.
*(Když pak ji (sc. Hekatu) na myslí máje si usmíříš, potom již zase
od jámy obětní ustupuj zpět, leč ani se nedej
pohnouti dupotem nobou, bys dozadu obrátil líce,
:ani štěkotem psů, tím pokazit mohl bys všechno.).*

Takto by se dalo pokračovat jistě ještě dále, tak jako to (mnohem důkladněji) provedl nizozemský badatel Jan N. Bremmer, z jehož studie jsem si vypůjčil i několik odkazů.⁵⁰

⁴⁸ Předpis k 'ústupu pozpátku' z místa rituálu nacházíme v magických papyrech. PGM I, 38; IV, 45; VII, 439.

⁴⁹ Možná má i tento magický obřad chthonický charakter, pokud fragment situačně souvisí s jiným zlomkem z téže hry (Soph. fr. 535 Nauck²), v němž vystupuje Hekata.

Dalo by se tedy možná říci, že zákaz ohlédnutí není v Orfeově mýtu zkouškou pěvcovy poslušnosti, či trpělivosti, ale aplikací tohoto prastarého zvyku. To, co Orfeus porušuje, není jen obyčejné ohlédnutí za Eurydikou, ale ohlédnutí se vůbec.

Jak jsem již uvedl, v literárních pramenech se tento motiv poprvé objevuje až u Vergilia. V jeho líčení ohlédnutí se za Eurydikou však chybí důvod; respektive je jím konstatování, že byl pěvec přemožen láskou. Verg. *Georg.* IV, 485-492 (om. Bernabé):

iamque pedem referens casus euaserat omnis,
redditaque Eurydice superas ueniebat ad auras
pone sequens (namque hanc dederat Proserpina legem),
cum subita incautum dementia cepit amantem,
ignoscenda quidem, scirent si ignoscere Manes:
restitit, Eurydicenque suam iam luce sub ipsa
immemor heu! uictusque animi respexit.

*(Orfeus vraceł se již, již ze všech vyvázł nebud,
vrácená Eurydiké již stoupala k hornímu světu
za ním - s podmínkou touto ji vydala královna Orku -
když v tom, rozvahy prost, byl náhle zachvácen bludem,
lásce ježž prominout možno, však promíjet neumí Orkus:
zapomněl, stanul na choť, už před samým východem k světlu,
přemožen vášnivou láskou, se ohlédl - veškerá práce
byla tím zmařena vráž:).*

Ve Vergiliově popisu pak následuje scéna Eurydičina zmizení.⁵¹ Přestože z interpretačního hlediska již pro naše účely nepřináší nic nového, jsou tyto verše krásnou ukázkou Vergiliova básnického umění a jistě stojí za to je připomenout. Verg. *Georg.* IV, 500-506 (*Orph. test.* 68 Kern ~ *Orph.* T 979 Bernabé):

Commixtus tenues, fugit diversa; neque illum
Prensantem nequidquam umbrasa, et mula volentem
Dicere, praeterea vidit; nec portior Orci

⁵⁰ J. N. BREMMER, *Don't look back: from the wife of Lot to Orpheus and Eurydice*, in: D. Noort E. & Tigchelaar (eds.), *Sodom's Sin. Genesis 18-19 and its Interpretation*, [Leiden/Boston: E. J. Brill 2004], 131–145 (= J. N. BREMMER, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, [Leiden: E. J. Brill 2008], 117–132).

⁵¹ Cf. J.-M. FONTANIER, *Sur la mystérieuse disparition d'Eurydice (Virgile, Georg., 4, 453-527)*, in: EC, LXVIII/4 (2000), p. 355 et seq.

Amplius objectam passus transire paludem.
Quid faceret? quo se rapta bis conjuge ferret?
Quo fletu Manes, qua Numina voce moveret?
Illa quidem Stygia nabat jam frigida cymba.

*(Prchla mu z očí a zmizela, aniž už potom spatřila manžela svého,
jenž nadarmo po stínu sabal, mnoho jí povědět chtěje.
A také převozník Orkův močál, který v cestě,
mu nedal po druhé přepłout.
Nuže, co teď? Kam jít, když manželka dvakrát mu vzata?
Jak má pláčem duše, jak zpěvem dojmouti bohy?
Eurydiké - ta, neživě chladná zas, přes Styx už plula.).*

Jistě by se dalo napsat ještě mnohé o římské recepci tohoto mýtu: o předpokládaném alexandrijském zdroji (z něj, možná, čerpal Ovidius),⁵² i o některých dalších pramenech, které okamžik Orfeova sestupu, získání Eurydiky a její opětovné ztráty, zachycují.⁵³ To však již provedlo dosti jiných a lépe. Místo toho bych se pozastavil u jednoho zajímavého prvku, který přináší také Vergiliova verze. Orfeův příběh, tak jak jej zaznamenal v *Georgikách* totiž nestojí samostatně, ale je zasazen do zcela jiného a překvapivého rámce, ve kterém nacházíme popis toho, jak je třeba se zachovat, pokud včelaři uhyne včelstvo. Přesně to totiž postihlo včelaře Aristaia, který se posléze dozvídá od mořského boha Protea,⁵⁴ že důvodem toho byla příčina smrti Eurydiky.⁵⁵ Když ji totiž pronásledoval, ve snaze ji znásilnit, šlápla na hada, který ji vzápětí uštknul. Samozřejmě i toto téma neuniklo pozornosti badatelů a existují zajímavé studie, které se snaží význam mytické konfúze ozřejmit.⁵⁶ V době, kdy jsem se začal poprvé otázkou Orfea a orfismu více zabývat, jsem v rané fázi této studie uvedl i některé doklady, které přinášely

⁵² Cf. NORDEN, E., *Orpheus und Eurydice, ein nachträgliches Gedenkblatt für Vergil*, in: SPAW (1934), 668 (= *Kleine Schriften*, p. 516).

⁵³ Cf. e.g. Senec. *Herc. fur.* 575-589 (Orph. T 992 Bernabé); Senec. *Herc. Oet.* 1085-1089 (Orph. T 992/II Bernabé); App. Verg. *Culex* 268-293 (Orph. T 993 Bernabé); Ovid. *Met.* 10, 72-77 (Orph. *test.* 74 Kern = Orph. T 996 Bernabé); Verg. *Georg.* IV, 507-510 (Orph. *test.* 75 Kern = Orph. T 997 Bernabé) a další. Uvádím zde jen namátkou několik nejdůležitějších fragmentů z Bernabého edice.

⁵⁴ Cf. E. NORDEN, *Op. cit.*, p. 651 et seq. (= *Kleine Schriften*, p. 496).

⁵⁵ Ibid., p. 658 et seq. (= *Kleine Schriften*, p. 504).

⁵⁶ Cf. ibid., p. 626-684 (= *Kleine Schriften*, p. 468-532); H. JACOBSON, *Aristaeus, Orpheus, and the Laudes Galli*, in: TAPA, CV/3 (1984), pp. 271-300; G. B. CONTE, *Aristaeus, Orpheus, and the Georgics: Once Again*, in: S. Spence (ed.), *Poets and Critics Read Virgil*, [New Haven: Yale University Press 2001], pp. 44-63 (= in: G. B. CONTE, *The Poetry of Pathos: Studies in Virgilian Epic*, [Oxford: Oxford University Press 2007], pp. 123-149) a další.

‘včelařskou epizodu’ do souvislosti s podsvětím. Uvědomil jsem si však, že jsem se možná nechal příliš unést mnoha nesourodými komparativními daty a od jejich začlenění upustil. Během času jsem však narazil na pojednání Marcela Detienne *The Myth of ‘Honeyed Orpheus’*⁵⁷ a rozhodl se, že některé své původní úvahy přece jen uvedu. Aby ovšem nedošlo k mýlce, je nutné předeslat, že důvodem pro opětovné zvážení tohoto opuštěného záměru nebyly závěry Detiennovy práce,⁵⁸ ale pouze inspirace plynoucí z názvu jeho studie a samotné téma spojení včelaře Aristiaia s Orfeem, kterým se v ní zabývá.

Nápadná je v první řadě podobnost Eurydichiny smrti v římských pramenech s únosem Kory-Persefony v těch řeckých. Stejně jako Kora i Eurydika trhala na louce květiny, když šlápla na hada a zemřela. Podobně je unesena do podsvětí i Persefona. Ve chvíli kdy utrhne nastražený narcis je unesena Hádem.⁵⁹ Je mi líp na místě, zamyslet se nad tím, zda had je v tomto případě náhodnou příčinou, nebo odrazem staršího modelu únosu smrtelníka bohem. Známo je především mnoho takovýchto únosů způsobených Diem v různých theriomorfech. V případě Eurydiky by tak roli mohlo hrát božstvo známé jako Meilichios, jehož jméno znamená v řečtině ‘sladký’, ‘milý’ či ‘vlídný’ a snad souvisí se slovem μέλι ‘med’,⁶⁰ které je opět příbuzné se slovem μέλισσα, což znamená včela. Zajímavou pasáž v tomto ohledu přináší Porfyrios, který jednak cituje Sofokleův zlomek, jednak přispívá sám, vlastními zajímavými informacemi. Porph. *De anth. nymph.* 18 p. 69, 7 Nauck²: ὁθεν καὶ ὁ Σοφοκλῆς οὐκ ἀνοικείως ἐπὶ τῶν ψυχῶν ἔφη βομβεῖ δὲ νεκρῶν συμῆνος ἔρχεται τ’ ἄνω. καὶ τὰς Δήμητρος ἱερείας ὡς τῆς χθονίας θεᾶς μύστιδας μελίσσας οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν αὐτὴν τε τὴν Κόρην μελιτώδη. (*Proto pravil též Sofokles nikoli nevhodným způsobem o duších: ‘Včelí letí roj zemřelých a přichází z podsvětí nahoru.’*⁶¹ *A kněžky, zasvěcené do mysterií Démétrý, jakožto zemního božstva, nazývali staří ‘včelami’ a paní nad včelami (i.e. dušemi) Persefonu samu.*). Zdá se tedy možné, že jakási vazba mezi včelami a chtonickými božstvy zde existovala, ať už o ní Vergilius

⁵⁷ M. DETIENNE, *The myth of ‘Honeyed’ Orpheus*, in: L. Gordon (ed.), *Myth, Religion and Society: Structuralist essays by M. Detienne, L. Gernet, J.-P. Vernant and P. Vidal-Naquet*, [Cambridge-London-New York/Paris: Cambridge University Press/Maison des Sciences de l’homme 1981], pp. 95–109.

⁵⁸ Jeho hlavní myšlenkou je, že pravým důvodem Eurydichiny smrti je neschopnost uzavření řádného sňatku s Orfeem a nenaplněnost jejich sociálních rolí daná jejich bezdětným stavem. Aristaios zde prý symbolizuje řádný manželský svazek, před kterým Eurydika prchá v neschopnosti jej přijmout a naplnit. M. DETIENNE, *Op. cit.*, p. 101 et seq.

⁵⁹ *Hom. Hymn. Dem.* 6. Zde by se rovněž dalo spekulovat a rozličné botanické symbolice, která únos doprovází - narcis je například květinou smrti par excellence, jak už napovídá samotný její název - *narké* ‘umrtvení, strnulost’. Cf. k množství dokladů T. VÍTEK, *Věštění v antickém Řecku*, I, p. 249: Do hlubších strukturálních analýz bych se zde nicméně pouštěl nerad, byť tato část výkladu k nim nemá příliš daleko.

⁶⁰ Cf. EDG, II, s.v. μέλιχοςσα, p. 921.

⁶¹ Soph. fr. 795 Nauck².

věděl či nikoliv. Žádné texty se ovšem nezmiňují o Meilichiovi, což je božská entita, jejíž větší představení by zabralo mnoho stran.⁶² V každém případě je vhodné alespoň zmínit, že na epigrafickém materiálu se jméno Meilichios objevuje od archaických dob po helénismus.⁶³ Otázku, zda Meilichios souvisel s Hádem či nikoli, stejně jako další problémy týkající se tohoto božstva, zde ponechám stranou. Signifikantní je v tomto případě skutečnost, že Meilichios byl uctíván v podobě hada (!), tedy zvířete, na nějž Eurydika šlápla. Eurydichino uštknutí může být tedy ve skutečnosti její únos v Hádomě theriomorfu. Z jiných antických pramenů ostatně víme, že by to nebylo poprvé, co by se o něco takového pokusil. Známý je například nezdařený únos nymfy Minthy a její proměna ve vonnou bylinu *mátu*.⁶⁴

Bez jisté zajímavosti není ani souvislost mezi a podsvětí, která se objevuje i ve zcela jiném *milieu*, kterým je irské bájesloví. Jeden z výrazů pro říši mrtvých zde zní Moymell - 'plán radosti (dosl. medu)', což je odvozeno od slov *magh* (plán) a *meala* (med).⁶⁵ Tato paralela je však toliko zajímavá. Podobné názvy, jako právě zmíněný, jsou doloženy až ve středověké irštině a není tedy možné potvrdit jejich užití ve starších dobách.

Je samozřejmé, že vše, co bylo výše uvedeno je založeno víceméně jen na nepřímých paralelách, etymologických filiacích a onomatopoických výrazech a sám jsem dalek toho konstruovat z tohoto materiálu nějakou seriózní hypotézu. K té by bylo nezbytně nutné zevrubně probádat (mimo jiné) především důležité podklady shromážděné Nordenem v jeho klasické studii, které se vztahují k Aristaiově epizodě. Takto nezbyvá než znovu upozornit, že uvedené souvislosti jsou toliko zajímavé; zda by mohly odrážet také hlubší náboženskou strukturu, zůstává otázkou otevřenou.

Co se pak týče samotných sestupů do podsvětí, není možné se zde věnovat všem. Vzhledem k intenci této práce se však hodí alespoň upozornit, že *katabasis* zná v jistém smyslu i pýthagorejská tradice. Hieronymi Rhodii fr. 42 Wehrli (ap. Diog. Laert. *Vit. Phil.* VIII, 21):⁶⁶ δ' Φησὶ δ' Ἱερώνυμος κατελθόντα αὐτὸν (sc. Πυθαγόραν) εἰς ἄδου τὴν μὲν Ἡσιόδου ψυχὴν ἰδεῖν πρὸς κίονι χαλκῷ δεδεμένην καὶ τρίζουσαν, τὴν δ' Ὀμήρου κρεμαμένην ἀπὸ δένδρου καὶ ὄφεις περὶ αὐτὴν ἀνθ' ὧν εἶπον περὶ θεῶν, κολαζομένους δὲ καὶ τοὺς μὴ θέλοντας συνεῖναι

⁶² Cf. E. ROHDE, *Psyche*, I, p. 217 adn. 1; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Glaube*, I, p. 222 adn. 3, p. 398; M. P. NILSSON, *Geschichte*, I, p. 411 et seq.; G. ZUNTZ, *Persephone*, p. 101 et seq.

⁶³ Cf. mezi jinými *e.g.* IG XII, 3 et 104; IG XIV, 352; IG I, 16 etc.

⁶⁴ Strab. *Geogr.* VIII, 3, 14.

⁶⁵ Cf. protokeltský kořen **meli* je však patrně odvozen od stejného indoevropského kořeno **meli* od nějž je odvozen řecký lexém μέλι. Cf. EDPC, s.v. **meli*, p. 263.

⁶⁶ Cf. *it.* Diog. Laert. *Vit. Phil.* VIII, 41; cf. *it.* W. BURKERT, *Lore and Science*, p. 155 seq.; H. DIELS, *Ein gefälschtes Pythagorasbuch*, in: AGP, III [1890], p. 469; E. NORDEN, *Vergilius Aeneis VI*, p. 35 adn. 1 a jiní.

ταῖς ἑαυτῶν γυναῖξί· καὶ δὴ καὶ διὰ τοῦτο τιμηθῆναι ὑπὸ τῶν ἐν Κρότωνι. (*A Hierónymos vykládá o něm (i.e. o Pýthagorovi), že když přišel do podsvětí, uviděl tam duši Hésiodovu přivázanou ke kovovému sloupu a úpějíci, Homérovu pak visícího na stromě obklopeného hady, jako trest za to, co mluvili o bozích, a mimo to i tresty těch, kteří nechtěli obcovat se svými ženami, a právě pro tuto věc prý ho ctili ženy v Krotónu.*). Schopností vstupovat ve vztah se zászsvětím a magickými schopnostmi zasahovat do jeho řádu zdá se disponuje i Empedoklés, který podle Herakleida Pontského přivedl k životu ženu, která byla již třicet dní bez ‘dechu a tepu’ (ἄπνους καὶ ἄσφυκτος).⁶⁷

Na závěr si dovolím vznést otázku, byt’ jsem si vědom její kontroverznosti. Pokud se v řeckém prostředí dostane nějaká postava do sféry vlivu Háda a podsvětí, pak jsou pokusy o její návrat do světa živých (jsou-li úspěšné) často doprovázeny změnou jména. To naznačuje, že zcela se již říše mrtvých opustit nedá. Jedná se totiž o natolik fundamentální zásah do řádu světa, že se neobejde bez změny jména - katexochén - je eminentním identifikátorem osobnosti v něm ukotvené. Když Dionýsos vyvedl z podsvětí Semélu, musela být zbožštěna a muselo jí být změněno jméno.⁶⁸ Jako první si afinity mýtů o vyvedení Semély a Orfeovým pokusem o vyvedení Eurydiky, pokud je mi známo, povšiml Diodóros Sicilský, který píše - *Bibl. IV 25, 4 (Orph. test. 97 Kern = Orph. T 984 Bernabé): καὶ διὰ τὸν ἔρωτα τὸν πρὸς τὴν γυναῖκα καταβῆναι μὲν εἰς ἄδου παραδόξως ἐτόλμησε, τὴν δὲ Φερσεφόνην διὰ τῆς εὐμελείας ψυχαγωγήσας ἔπεισε συνεργῆσαι ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ συγχωρῆσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ τετελευτηκυῖαν ἀναγαγεῖν ἐξ ἄδου παραπλησίως τῷ Διονύσῳ.* (*A kvůli lásce ke své ženě se Orfeus odvážil zcela neuvěřitelně k sestupu do podsvětí. Svou hudbou si získal Persefonu a přesvědčil ji, aby pomohla jeho touze a dovolila mu odvést si svou mrtvou ženu z Hádu podobně jako Dionýsos. Mýty totiž také zmiňují, že Dionýsos vyvedl z Hádu svou matku Semelu. Dal jí podíl na své nesmrtelnosti a dal jí nové jméno Thyóné.*). Podobně se mění status i jméno Démétriny dcery Kory. I ta je, v jistém smyslu vyvedena z podsvětí, avšak ani ona se nemůže vazby k němu zbavit zcela: z Kory se stává Persefona. Může se tato struktura odrážet i v příběhu Eurydiky? Její jméno znělo podle nejstarší zprávy Agriopé, což je jméno které dobře odpovídá thrácké nymfě. Eurydiké má však oproti tomu silné chtonické konotace.⁶⁹ Může se tedy za jménem Eurydiké skrývat změna stavu, související s vyvedením z podsvětí? Jako již mnohokrát

⁶⁷ Heracl. Pont. fr. 77 Wehrli (= Diog. Laert. *Vit. Phil.* VIII, 60).

⁶⁸ Jako Thyóné se snad vyskytuje již u Pind. *Pyth.* III, 101.

⁶⁹ Což se nakonec dá možná dobře pozorovat ve Vergiliových *Georgikách*, kde můžeme vztah Proserpiny a Eurydiky sledovat jako paralelní. Cf. P. A. JOHNSTON, *Eurydice and Proserpina in the Georgics*, in: TAPA CVII (1977), p. 161 et seq. Na chtonický charakter Eurydiky poukazoval již E. МААВ, *Orpheus*, p. 157 et seq., jehož teze, že Orfeus byl původně podsvětním božstvem a Eurydika, jeho žena, bohyně podsvětí se stala jedním z hlavních témat jeho knihy. K Eurydiciinu chtonickému charakteru cf. *it.* O. GRUPPE, *Op. cit.*, col. 1108; J. HEURGON, *Op. cit.*, 16 seq.; M. O. LEE, *Mystic Orpheus: Another Note on the Three-Figure Reliefs*, in: *Hesperia*, XXXIII/4 (1964), p. 403.

během našeho bádání ve snaze posbírat a spojit střípky Orfeova příběhu, který patrně nikdy nebudeme schopni rekonstruovat v celé jeho bohaté komplexitě, i zde musíme přiznat ono prosté: *nevíme...*

ORFEOVA SMRT

Stejně jako v případě příběhu o Orfeově cestě do podsvětí existuje i několik verzí o Orfeově smrti. Z první poloviny 1. stol. ante se nám uchoval epigram, v němž jeho autor Antipatér ze Sidónu líčí, jak nad Orfeovou smrtí truchlily Músy a nejvíce ze všech jeho matka Kalliopé. Antip. Sid. *Anth. Pal.* VII, 8 (*Orph. test.* 127 Kern = *Orph. T* 1032 Bernabé):

οὐκέτι θελγομένης, Ὀρφεῦ, δρύας, οὐκέτι πέτρας
 ἄξεις, οὐ θηρῶν αὐτονόμους ἀγέλας·
 οὐκέτι κοιμάσεις ἀνέμων βρόμον, οὐχὶ χάλαζαν,
 οὐ νιφετῶν συρμούς, οὐ παταγεῦσαν ἄλα.
 ὦλεο γάρ· σὲ δὲ πολλὰ κατωδύραντο θύγατρες
 Μναμοσύνας, μάτηρ δ' ἔξοχα Καλλιόπα.
 τί φθιμένοις στοναχεῦμεν ἐφ' υἰάσιν, ἀνίκ' ἀλαλκεῖν
 τῶν παίδων Αἴδαν οὐδὲ θεοῖς δύναμις;

*(Více již nepovedeš, Orfee, očarované duby, ani skály,
 ani bez pastýřů (smečeky) divoké zvěře;
 již více neutíšíš burácení větrů, ni kroupy
 běsnění vánic sněhových, ni tříštící se moře;
 neboť jsi zemřel; a mnoho tě oplakaly dcery Mnemosyny
 a matka tvá Kalliopé nejvíc.
 Proč truchlíme pro své mrtvé syny, když ani bozi
 nemohou odvrátit Háda od svých dětí?)*

V tomto poetickém textu není ovšem řečeno nic o způsobu smrti, ani o posmrtném osudu pěvcova těla. Abychom se dozvěděli víc, musíme prozkoumat zprávy starověkých mytografů, a také rozličný ikonografický materiál. Již po jejich letmém přehlédnutí nám bude jasné, že v antice existovaly dvě hlavní rozdílné verze mýtu o Orfeově smrti. V první je zabit thráckými ženami, ve druhé pak mainadami, uctíváčkami Dionýsa-Bakcha. Vše začíná v okamžiku po neúspěšném návratu Orfea z podsvětí. Tyto chvíle vylíčili se sugestivností sobě vlastní římsí básníci Vergilius a

Ovidius, jak je patrné z těchto řádek. Verg. *Georg.* 4, 516-520 (*Orph. test.* 76 Kern = Orph. T 1003/I Bernabé):

nulla Venus, non ulli animum flexere hymenaei:
solus (sc. Orpheus) Hyperboreas glacies Tanaimque niualem
aruaque Rhiphaeis numquam uiduata pruinis
lustrabat, raptam Eurydicen atque inrita Ditis
dona querens.

*(Srdcem mu nehnula láska ni po novém manželství touha,
sám jen po sněžném Donu a ledových hyperborejských
chodil a v rhípejských krajích, v nichž jíní netaje nikdy,
nad smrtí ženinou truchle a nad marným Dítovým darem.).*

Paralelní znění nacházíme i u Ovidia. Ovid. *Met.* 10, 78-82 (*Orph. test.* 76 Kern = Orph. T 1003/II Bernabé):

tertius aequoreis inclusum Piscibus annum
finierat Titan, omnemque refugerat Orpheus
femineam Venerem, seu quod male cesserat illi,
sive fidem dederat; multas tamen ardor habebat
iungere se vati: multae doluere repulsae.

*(Sól již po třetí ukončil rok, jejž zavírá chladné
znamení mořských Ryb, a Orfeus stále se stranil
nadobro ženské lásky, buď proto, že neměl v ní štěstí,
nebo ho vázal slib. Než mnohé planuly vášní
spojit se s ním, však truchlily mnohé, když pěvec je odbyl.).*

Jak oba texty napovídají, antika znala příběh, v němž byly za Orfeovu smrt odpovědné ženy.¹ Chceme-li se ovšem dozvědět více musíme se z Říma Augustovy doby vrátit do Řecka, kde započne naše snaha o rozpletení složitých náboženských a mytologických struktur spojených s Orfeovou smrtí.

¹ Cf. e.g. Plat. *Symp.* 179d (*Orph. test.* 60 Kern = Orph. T 1037/I Bernabé), *Resp.* 620a (*Orph. test.* 139 Kern = Orph. T 1037/II Bernabé).

5.1. Thrácké stigma

Nejstarší doklady, svědčící o tematizaci Orfeovy, smrti poskytuje materiál ikonografické povahy, který je potvrzován pozdější písemně fixovanou tradicí. Scény na attických červenofigurových vázách z 5. stol. ante zobrazují Orfeovu smrt poměrně často. Vždy se jedná o thrácké ženy, což je patrné z jejich oděvu i potvrzené narativním kontextem pozdějších písemných pramenů. Někdy je útočnic zobrazeno víc, někdy pouze jedna. Ozbrojeny jsou rozličnými zbraněmi, například sekerami, kopími, kameny, a také meči.² Zarážející ovšem je, že na žádné z maleb není vyobrazeno Orfeovo na kusy roztrhané/roztrhávané tělo,³ které je jinak v písemných pramenech nepřehlédnutelným prvkem. Již padla zmínka o červenofigurové váze, na níž je zobrazen hrající Orfeus, obklopený thráckými muži. Kdo tito muži. Kdo tito muži jsou, a v jakém kontextu jsou zobrazení, může napovědět sdělení, které zanechal obskurní mytograf z přelomu letopočtu Konón ve svých *‘Příbězích’* (Διηγήσεις),⁴ a které z části uchoval učený byzantský biskup Fótios (cca. 820-cca. 891). Konón vypráví o Orfeově smrti následující - Cono ap. Phot. *Bibl.* 186, 140a 31 (*Orph. test.* 115 Kern = *Orph. T* 1039 Bernabé): τελευτᾷ δὲ διασπασαμένων αὐτὸν τῶν Θρακίων καὶ Μακεδόνων γυναικῶν, ὅτι οὐ μετεδίδου αὐταῖς τῶν ὀργίων, τάχα μὲν καὶ κατ' ἄλλας προφάσεις. Φασὶ δ' οὖν αὐτὸν δυστυχήσαντα περὶ γυναῖκα πᾶν ἐχθῆραι τὸ γένος. Ἐφοίτα μὲν οὖν τακταῖς ἡμέραις ὀπλισμένων πλῆθος Θρακῶν καὶ Μακεδόνων ἐν Λιβήθροισι, εἰς οἶκημα ἐν συνερχόμενον μέγα τε καὶ πρὸς τελετὰς εὖ πεποιημένον. Ὅποτε δ' ὀργιάζειν εἰσίασι, πρὸ τῶν πυλῶν ἀπετίθεσαν τὰ ὅπλα. Ὁ αἱ γυναῖκες ἐπιτηρήσασαι καὶ τὰ ὅπλα ἀρπασάμεναι, ὑπ' ὀργῆς τῆς διὰ τὴν ἀτιμίαν τοὺς τε προσπίπτοντας κατειργάσαντο, καὶ τὸν Ὀρφέα κατὰ μέλη ἔρριψαν εἰς τὴν θάλασσαν σποράδην. (*Zemřel roztrhán na kusy thráckými a makedonskými ženami, protože jim nedovolil účastnit se jeho obřadů (orgia). Možná je však i jiná záminka, neboť se také říká, že kvůli neštěstí své ženy si zrošklivil celý ženský rod. Ve stanovené dny přicházelo množství ozbrojených Thráků a Makedonců do Libéthry a shromažďovalo se v jednom velkém domě, dobře uzpůsobeném k zasvěcovacím obřadům (tele-tai). Když tedy vstoupili, aby se těchto tajných obřadů (orgia) účastnili, nechali své zbraně přede dveřmi. A když to ženy zpozorovaly, zmocnily se zbraní a zachváceny zlostí za to, že jsou znectěny, pobily ty, jež se jim pokusili vzepřít a (zabitého) Orfea po kusech naházely do moře.*). Tato pasáž má ještě zajímavé pokračování, ke kterému se vrátíme v následující podkapitole. Pro nás je nicméně nyní důležitý jeden detail: společenství mužů, patrně válečníků, kteří se schází u posvátných obřadů konaných Orfeem v *telesteriu*.

² M. X. GAREZOU, s.v. *Orpheus*, LIMC, VII, 1 [1994], no. 28-67.

³ Jak podotýká C. ROBERT, *Griechische Heldensage*, I, p. 404 adn. 3, mohlo se tak stát z výtvarných důvodů.

⁴ Cf. o možných Konónových zdrojích A. HENRICHs, *Three Approaches to Greek Mythography*, in: p. 244 et seq.

Zde nám může být dobrým vodítkem jedna informace zachovaná u Pausania, který, ač literárně činný až v pozdější době, často uchoval mnohé materiály i z vrstev mnohem starších. Paus. *Graec. descr.* IX 30, 5 Rocha-Pereira (*Orph. test.* 116 Kern = Orph. T 1040 Bernabé): τὰς δὲ γυναῖκάς φασι τῶν Θρακῶν ἐπιβουλεύειν μὲν αὐτῷ θάνατον, ὅτι σφῶν τοὺς ἄνδρας ἀκολουθεῖν ἔπεισεν αὐτῷ πλανωμένῳ, φόβῳ δὲ τῶν ἀνδρῶν οὐ τολμᾷ· ὥς δὲ ἐνεφορήσαντο οἶνου, ἐξεργάζονται τὸ τόλμημα, καὶ τοῖς ἀνδράσιν ἀπὸ τούτου κατέστη μεθυσκομένους ἐς τὰς μάχας χωρεῖν. (*Vypovídá se, že thrácké ženy zamýšlely ho usmrtit, poněvadž přemlouval jejich muže, aby ho doprovázeli na bludné pouti, neodvážily se však tobo činu ze strachu před muži a teprve po nemírném požití vína dokonaly své strašné předsevzetí. Od té doby bylo mužům nařízeno táhnout do boje v podnapilém stavu.*). Toto je patrně pokus o racionální výklad archaické techniky boje známé, označované jako ‘Kampfwut’ - tedy o boj ve stavu jakéhosi posvátného běsnění. Doložen je u Keltů,⁵ Germánů⁶ a mnoha dalších etnik starověkého světa. Ve své podstatě se jedná o jakýsi trans či bojovou extázi - *furor heroicus* - jejímž projevem byla manická zuřivost hraničící se zvířecí posedlostí.

Přečte-li si nicméně někdo obě pasáže ihned po sobě, může mít pocit, že kdesi v pozadí stojí další příběh, vážící se k Orfeově legendě.⁷ Abychom mytický vzorec, probleskující za pozadí jeho smrti pochopili, nebe alespoň částečně poodhalili, musíme se nejprve v krátkosti seznámit s tradicí, podle které prý Orfeus zavedl homoerotickou lásku, což bylo prý také důvodem jeho usmrcení Thráckými ženami. Nejvíce se dozvídáme od alexandrijského básníka Fanókla (cca. 3. stol. ante), z jeho sbírky básní výmluvně nazvané *Milostné brátkey krásných mladíků* (Ἔρωτες ἢ Καλοί). Jedna z nich je věnována Orfeovi a jeho touze po půvabném efébovi jménem Kalais. Phanocl. fr. 1, 1-10 Powell (*Orph. test.* 77 Kern = Orph. T 1004/I Bernabé):

Ἦ ὥς Οἰάγοιο πάϊς Θρηῖκιος Ὀρφεὺς
ἐκ θυμοῦ Κάλαιν στέρξε Βορηϊάδην,
πολλάκι δὲ σκιεροῖσιν ἐν ἄλσεσιν ἔζετ' αἰείδων
ὄν πόθον, οὐδ' ἦν οἱ θυμὸς ἐν ἡσυχίῃ,
ἀλλ' αἰεὶ μιν ἄγρυπνοι ὑπὸ ψυχῇ μελεδῶναι
ἔτρυχον, θαλερὸν δερκομένου Κάλαιν.
Τὸν μὲν Βιστονίδες κακομήχανοι ἀμφιχυθεῖσαι
ἔκτανον, εὐήκη φάσγανα θηξάμεναι,
οὐνεκα πρῶτος ἔδειξεν ἐνὶ Θρήκεσσιν ἔρωτας

⁵ Cf. P. L. HENRY, *Furor Heroicus*, in: ZCP, XXXIX (1982), pp. 235–242.

⁶ Cf. K. KERSHAW, *The One-Eyed God: Odin and the (Indo-) Germanic Männerbünde*, *passim*.

⁷ Jako první si toho, pokud je mi známo, povšiml F. GRAF, *Orpheus: A Poet Among Men*, p. 85 et seq., jehož interpretace se míním na následujících stránkách držet.

ἄρρενας, οὐδὲ πόθους ἦνεσε θηλυτέρων.

*(Nebo jako thrácký Orfeus, syn Oiagra
zabořel láskou pro Kalaida, syna Boreova.
Často sedával ve stinném háji a zříval
o své touze, nebylo klidu v jeho srdci,
ale bezesné trápení jej stále trýznilo v duši,
když pohlédl na mladického Kalaida.
Bistonské ženy mu nastražily léčku, obklopily jej
a zabily špičatými ostrými meči,
protože jako první ukázał Thrákům lásku
k mužům a nevelebil po ženách touhu.)*

Nakonec můžeme také pro úplnost ocitovat ještě dvě zmínky zachované u autorů římských, jmenovitě Ovidia a Hygina. Nejprve Ovid. *Met.* 10, 83-85 (*Orph. test.* 77 Kern = *Orph. T* 1004/II Bernabé)

ille etiam Thracum populis fuit auctor amorem
in teneros transferre mares citraque iuventum
aetatis breve ver et primos carpere flores.

*(On též národy thrácké naučil věnovat lásku
mladíkům útlého věku a užívat v rozpuku mládí
krátké života vesny a první trhati květy.)*

Ovidius nespojuje motiv zavedení homosexuality se zabitím Orfea přímo; jemné náznaky ovšem přesvědčivě dosvědčují, která obrazotvornost velkých římských básníků dokázala přetvářet drsnost původních helénských mýtů a halit je do lehce romantizujícího hávu. Blíže oběma řeckým textům pak stojí druhý výše zmiňovaný autor. Hygin. *Astr.* 2, 7 (*Orph. test.* 117 Kern = *Orph. T* 1004/V Bernabé): nonnuli aiunt, quod Orpheus primus puerilem amorem induxerit, mulieribus visum contumeliam fecisse; hac re ab his interfectum. (*Někteří říkají, že Orfeus jako první zavedl lásku k mladým chlapcům. Urazil tak ženy a ty jej kvůli tomu zabily.*). Je pozoruhodné, že nikdo, kromě Fanókla, nezná nebo nejmenuje Kalaida jménem. Toto explicitní vyznění bylo pravděpodobně básníkovou vlastní invencí, třebaže důvody pro něj zdají se být dosti pádné. S Kalaidem jsme se totiž již setkali. Byl jedním z Orfeových spoluplavců na Argu při Iásónově pouti za zla-

tým rounem.⁸ Ústřední motiv, který všechny pasáže spojuje, je jasný: Orfeus odlákal ženám jejich muže a tím si vysloužil smrt.

Na jedné straně tedy byla jeho smrt spojována s žárlivostí žen, kterým byla odepřena iniciace do mystérií, na druhé straně pak za vražedným úmyslem stálo Orfeovo ‘odlákávání’ mužů, po kterých sami toužily. Zdá se být však možné i to, že v pozadí celé tradice mohly stát aristokratické mužské válečné spolky, které měly iniciační charakter s určitými prvky homosexuality. Podobně tomu bylo třeba ve známém iniciačním přechodovém rituálu na Krétě, o němž víme prostřednictvím slavné pasáže u Efora z Kýmy.⁹ V určité fázi dospívání jsou chlapci ubytováni v jakémsi společném ‘mužském domě’ (ἀνδρήιον), kde se stravují a cvičí v boji mezi sebou a ostatními ‘mužskými domy’. Mužské domy mají své vůdce, kteří se starají o své druhy. Starší chlapci jsou pak vzati do jakýchsi oddílů (σύνταγμα), které společně loví a opět se cvičí v boji proti ostatním skupinám. Nakonec se utkají v bitce za zvuku flétny a lyry imitující skutečnou praxi krétských válečníků. S touto tradicí pak souvisí i další *Übergangsritual*, o němž nás Eforos zpravuje o něco dále.¹⁰ Jedná se o imitaci mytického vzorce ‘únosu’. Věc se odehrává následovně. Jinoch, většinou z význačné rodiny, je unesen neofytem do mužského domu, k němuž náleží. V únosu, který je ovšem dopředu znám samotnému chlapci i jeho rodině (bylo by považováno za výraz jakéhosi společenského *faux pas* únos nedovolit; ukrytím chlapce by byla rodina zostuzena), pomáhají vybranému únosci přátelé z jeho oddílu. S nimi následně stráví dva měsíce na venkově, kde se také společně účastní lovů a hostin. Poté se navrátí do města a je obdarován třemi dary: válečnickou zbrojí, býkem a pohárem. Každý z nich patrně symbolizuje chlapcovo dosažení dospělosti na třech úrovních - válečnické (zbroj), náboženské (býk - obětní zvíře) a společenské (pohár - hostiny). Poté býka obětují Diovi a mladík získá speciální společenský status. Celý rituál má nápadné homosexuální rysy. Od únosu, kdy je snad imitováno i znásilnění (Eforos není v tomto ohledu na(ne)štěstí příliš výmluvný), až po označení účastníků obřadu jmény *milenei* (κλεινός - dosl. ‘proslulý’) a *milovníci* (φιλήτωρ). Zdá se, že tato praxe pramení v dávných dobách, snad dokonce už v rituálech předhelénské Kréty. Lze si představit, že tradice o Orfeovi zasvětiteli válečnických *Männerbünde* mohla uchovat ozvěnu zakládacích mýtů o takovýchto sdruženích, vyskytujících se kdysi ve staré Thrákii.¹¹ Navíc, jak jsme viděli již dříve, byl Orfeus spojován se zasvěcením jedno-

⁸ Navíc pocházel z Thrákie (Pind. *Pyth.* IV, 179 et seq.) a jeho jméno evokuje Καλοί z názvu celé básně.

⁹ Ephor. ap. Strab. *Geogr.* X, 4, 16.

¹⁰ Ephor. (FGH 70 F 149) ap. Strab. *Geogr.* X, 4, 20-21.

¹¹ Tyto společnosti jsou typickou magicko-náboženskou sociální institucí Indoevropanů. Doloženy jsou pro Geto-Dácké kmeny (M. ELIADE, *Od Zalmoxida k Čingischánovi*, p. 23 seq.). Paralela však může být viděna i u keltských etnik. Zastoupena je zde postavou ze staroirské epiky, Fionna mac Cumhailla - lovce a vůdce skupiny mladých válečníků takzvané *fianna*. Zajímavé je, že kromě umění válečnického se zde setkáváme i s uměním básnickým a v nesčetných

ho s Iásónových a Hypsipyliných synů do válečnického umění. Pozoruhodnou paralelu poskytuje dokonce ještě známý příběh zachycený Hérododem, který popisuje vznik Zalmoxidova kultu v Thrákii.¹² Podle něj byl Zalmoxis původně Pýthagorův otrok, který poté, co se stal svobodným, nabyl jistého jmění a navrátil se do Thrákie, kde si postavil ‘mužský dům’ (ἀνδρῶν). V něm hostil přední občany kmene a současně je učil o blaženém životě,¹³ který je čeká po smrti. Dokonce si prý nechal vybudovat podzemní příbytek, kam se v tajnosti na tři roky uchýlil, tak že jej thráčtí Getové oplakávali jako mrtvého. Čtvrtý rok se jim zjevil, aby potvrdil pravdivost svého učení (podle tradice pýthagorejského původu! - cf. *supra*). I zde tedy můžeme postřehnout instituci tajných spolků. Zalmoxis ‘zasvěcuje’ v mužském domě do doktrín eschatologického charakteru a je-li správná etymologie odvozující jeho jméno od thráckého výrazu pro ‘kožešinu’ - ζαλμός,¹⁴ do níž měl být po narození zabalen, pak snad můžeme vidět i analogii s rituální praxí staronordických *berserker*,¹⁵ zvláštní kasty extatických válečníků.¹⁶ Celý příběh tedy zřetelně poukazuje jednak k Orfeovi: zasvěcování válečníků ve speciálním domě, jednak k Pýthagorovi: jeho následovníci se zabývali politickými otázkami a dokonce získali i jistý vliv v některých jihoitalských obcích (cf. *infra*). Podobně též Zalmoxidés přizval k účasti na hostinách jen přední občany, tedy ty politicky vlivné. Je patrné, že v představených fragmentech se vyskytují roztroušeně prvky, které poukazují k zasvěcovacím obřadům a tajným mužským spolkům, které snad vykazují i prvky homoerotické lásky. Zdá se, že jsme zde opět svědky střetu mýtů a historie. V krátkosti tedy shrňme: Orfeus po návratu z podsvětí zanevřel na lásku k ženám. Zavedl iniciační obřady, do kterých ženy neměly přístup. Tyto obřady měly některé podobné rysy jako přechodové rituály na Krétě, Zalmoxidův

příběhů, které Fionn zažil, hraje silnou úlohu i cesta do zászvětí. Cf. D. Ó HÓGAIN, *Fionn mac Cumhaill. Images of the Gaelic Hero, passim*. Podobnou strukturu nacházíme rovněž u Germánů, kde o takovýchto společnostech mladých válečníků hovoří například Tacit. *Germ.* 31, cf. k tomu E. NORDEN, *Die germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania*, p. 269. Známejší pak jsou tzv. nordičtí *berserkové* - extatictí válečníci boha Ódina. Cf. J. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, p. 454 seq., 492 seq.

¹² Herod. *Hist.* IV, 95. Cf. k tomu M. ELIADE, *Od Zalmoxida k Čingischánovi*, p. 30 et seq.; cf. it. N. THEODOSSIEV, *Semantic Notes on the Theonyms Orpheus, Sabazios and Salmoxis*, in: BNF^{NF}, XXIX-XXX/3, (1994-1995), p. 241 et seq.; Id., *Further Notes on the Mountain Theonyms (Orpheus, Dionysos, Salmoxis, etc.)*, in: BNF^{NF}, XXXII (1997), p. 409 et seq.

¹³ Hellanikos (FGH 4 F 73) ap. Suda s.v. Ζάμολξις (II 17,1 Adler) k tomu dodává, že „učil thrácké Gety posvátným obřadům“ (τελετὰς κατέδειξε Γέταις τοῖς ἐν Θράκη.).

¹⁴ Pokud je mi známo je tento výraz *hapax* nacházející se pouze u Porph. *Vit. Pyth.* 14. Cf. M. ELIADE, *Od Zalmoxida k Čingischánovi*, p. 48 seq.

¹⁵ Z etymologického hlediska je výraz *berserk(r)* patrně odvozen od označení pro medvěda a košili. Podobným dochovaným výrazem je *úlfhedinn*, dosl. ‘vlčí kůže’ - cf. J. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, p. 454. Sémantická hodnota výrazů označujících tento typ germánského válečníka se tedy blíží etymologii Zalmoxidova jména.

¹⁶ Cf. F. GRAF, *Orpheus: A Poet Among Men*, p. 91.

kult v Thrákii, či mužská válečnická bratrstva Keltů a Germánů. Mýtus o zavraždění Orfea ženami, kvůli jeho zasvěcovací činnosti v *Männerbundu* je ovšem mýtus aitiologický, který obrací pořadí událostí: ženy neměly přístup k zasvěcování v mužských společnostech Thráků, což bylo vysvětlováno jejich proviněním se vraždou mytického prvního zasvětitel a zakladatele těchto obřadů.¹⁷ Drobná chyba v úvaze, ústící ovšem do paradoxu, totiž, že ženám byl zakázán přístup do mystérií ještě před vraždou Orfea, zřejmě příliš běžného Thráka či Řeka neznepokojovala. Není ovšem bez zajímavosti, že původní mytický rámec neznal patrně Orfeovo zavedení homosexuality. Jeho vytvoření pozdějšími autory (Fanoklés a po něm někteří římsí spisovatelé) však bylo logickým důsledkem exploatace mýtů o obřadech a zasvěcování mužských tajných spolků, které snad některé homosexuální rysy opravdu vykazovaly. Je možné, že Orfeem konané a řízené obřady souvisely s uctíváním Dionýsa; v každém případě si však Orfeus vysloužil hněv thráckých žen a byl jimi zabit.¹⁸ Jejich čin měl ovšem nemalý dopad, na ně samé i na celou Thrákii. Zavraždění Orfea poskvnilo vražedkyně,¹⁹ které neunikly trestu. Již citovaný Fanoklés například zaznamenal racionalizaci zvyku rituálního tetování thráckých žen, které mělo být stigmatem a zároveň mementem Orfeova zavraždění. Phanocl. fr. 1, 23-28 Powell (*Orph. test.* 77 Kern Orph. = T 1004 Bernabé):

Θρηῖκες δ' ὥς ἐδάησαν ἀρήϊοι ἔργα γυναικῶν
 ἄγρια, καὶ πάντας δεινὸν ἐσῆλθεν ἄχος,
 ἃς ἀλόχους ἔστιζον, ἴν' ἐν χροὶ σήματ' ἔχουσαι
 κυάνεα στυγεροῦ μὴ λελάθοιντο φόνου·
 ποινὰς δ' Ὀρφῆϊ κταμένῳ τίνουσι γυναῖκες
 εἰσέτι νῦν κείνης εἵνεκεν ἀμπλακίης.

¹⁷ Cf. F. GRAF, *Nordionische Kulte*, p. 391 seq.

¹⁸ Fanoklés v citované pasáži uvádí jako vražedné nástroje meče; tedy válečnické zbraně, nikoliv různé provizorní náčiní, které známe z ikonografického materiálu, což rovněž poukazuje na prostředí tajných mužských válečnických spolků, resp. na pasáž z Konóna, podle níž sebraly ženy meče zanechané před vstupem do domu.

¹⁹ Pausaniás zaznamenává příběh, podle nějž se vražedkyně neúspěšně pokusily odstranit své *miasma* očištěním se vodou. Paus. *Graec. Descrip.* IX, 30, 8 (Orph. T 1066 Bernabé): ῥεῖ δὲ καὶ ποταμὸς Ἑλικῶν· ἄχρι σταδίων ἑβδομήκοντα πέντε προελθόντι τὸ ρεῦμα ἀφανίζεται τὸ ἀπὸ τούτου κατὰ τῆς γῆς· διαλιπὼν δὲ μάλιστα δύο καὶ εἴκοσι στάδια ἄνεισι τὸ ὕδωρ αἰθρῆς, καὶ ὄνομα Βαφύρας ἀντὶ Ἑλικῶνος λαβὼν κάτεισιν ἐς θάλασσαν ναυσίπορος. τοῦτον οἱ Διασταὶ τὸν ποταμὸν ἐπὶ πρὸς διὰ παντὸς τῇ γῇ τὰ ἐξ ἀρχῆς φασὶ· τὰς γυναῖκας δὲ αἱ τὸν Ὀρφέα ἀπέκτειναν ἐναπονίψασθαι οἱ θελήσαι τὸ αἷμα, καταδύναι τε ἐπὶ τούτῳ τὸν ποταμὸν ἐς τὴν γῆν, ἵνα δὴ μὴ τοῦ φόνου καθάρσια τὸ ὕδωρ παράσχηται. (*V těchto místech teče řeka Helikón. Její proud mizí asi po sedmdesáti stadiích. Skryta nejvýše dvadřacet stadií vyněrá řeka opět na povrch, a mění jméno Helikón na Bafyrás, vtéká jako splavný tok do moře. Obyvatelé Díu prohlašují, že zpočátku protékala stále na povrchu, ale před Orfeovými vražedkyněmi, které v ní chtěly smýt krev, zmizela do podzemní prohlubiny, aby nemohla poskytnout vodu k očištění z oné vraždy.*)

*(Však když Thrákové bojovní se o brozných činech žen svých dověděli
všechny je strasti broživé pak stihly,
potetovali proto kůži svých žen znameními temně modrými
by nikdy neupadlo v zapomnění jejich hrůzné vraždění.
Takovouto cenu za hřích svůj -
zavraždění Orfea, tam platí ženy ještě i dnes.).*

Pasáž opět vypovídá o racionalizaci, patrně velmi staré zvyklosti, která je pro Thrákiu doložena několika dalšími texty i ikonografickými daty.²⁰ Thrácké stigma se zvláštním způsobem projevilo i ve snaze o jeho utajení. V jednom fragmentu z *Anthologie Palatiny* vystupují thrácké ženy truchlící nad Orfeovou smrtí a zdá se, že i zmíněné tetování je zde představeno toliko jako výraz smutku, a úmyslem jeho skutečný význam zamlčet. Anth. Pal. VII. 10 (*Orph. test.* 128 Kern = Orph. T 1054/II Bernabé):

Καλλιόπης Ὀρφῆα καὶ Οἰάγροιο θανόντα
ἔκλαυσαν ξανθαὶ μυρία Βιστονίδες,
στικτοὺς δ' ἡμάξαντο βραχίονας, ἀμφὶ μελαίνῃ
δεύόμεναι σποδιῇ Θρηίκιον πλόκαμον·
καὶ δ' αὐταὶ στοναχεῦντι σὺν εὐφόρμῳ γι Λυκεΐῳ
ἔρρηξαν Μοῦσαι δάκρυα Πιερίδες
μυρόμεναι τὸν αἰοιδόν· ἐπωδύραντο δὲ πέτραι
καὶ δρύες, ἅς ἐρατῇ τὸ πρὶν ἔθελγε λύρη.

*(Za smrt Orfea, Kalliopy a Oiagra syna,
bezpočet (tisíce) slz prolévaly Bistonijské ženy,
potetované ruce potřísnily krví, své kadeře
thrácké černým popelem obarvily.
Propukly v pláč pro pěvce truchlé,
músy Pierijské s Apollónem Louteníkem
a naříkaly skály i stromy,*

²⁰ Cf. it. Plut. *De sera num. vind.* 557D (om. Kern et Bernabé): οὐδὲ γὰρ Θρᾷκας ἐπαινοῦμεν, ὅτι στίζουσιν ἄχρι νῦν τιμωροῦντες Ὀρφεὶ τὰς αὐτῶν γυναῖκας. (*Ani nechválíme Thráky, kteří dodnes tetují své ženy, jako pomstu za Orfea.*). Cf. k motivu tetování v archaických společnostech C. P. JONES, *Stigma: Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity*, in: JRS, LXXVII (1987), p. 145, který uvádí další vysvětlení tohoto zvyku opírající se o svědectví Klearchovo (Athen. *Deipn.* XII, 524 d-e = Clearch. fr. 46 Wehrli), podle nějž prý byly thrácké ženy potetovány na znamení porážky od žen skýthských. Ty jejich těla potetovaly písmeny a ve snaze zakrýt tuto hanbu potetovaly thrácké ženy i zbytek svých těl.

které kdysi okouzřil svou sladkou lyrou).

Jak ještě uvidíme později, není tento případ zamlčení thráckého stigmatu zcela ojedinělý.

5.2. *Ira dei: Apollón a Dionýsos*

Po prozkoumání většiny klíčových zpráv jsme tedy zjistili, že za Orfeovu smrt jsou zodpovědné thrácké ženy. Od raně klasického období je ovšem známá i verze poněkud odlišná. Je totiž možné, že Orfeova smrt byla i hlavním námětem jedné z her Aischylovy tetralogie nazvané *Lykurgia*,²¹ která se však nezachovala.²² Hra nese název *Bassarai*,²³ což je thrácké označení bakchantek, a přináší svědectví o další verzi Orfeovy smrti. Text sám, který se zachoval prostřednictvím pseudo-Eratosthena, je však velmi problematický, o čemž ostatně svědčí samotný úryvek.²⁴ Ps.-Eratosth. *Catast.* I 24d, 25 Olivieri (TGF p. 9 [*Orph. test.* 113 Kern = *Orph. T* 536 et 1033 et 1070 Bernabé]): [διὰ δὲ τὴν γυναῖκα εἰς Ἄιδου καταβὰς καὶ ἰδὼν τὰ ἐκεῖ οἷα ἦν] τὸν μὲν Διόνυσον οὐκ[έτι] ἐτίμα, [ὅφ' οὗ ἦν δεδοξασμένος], τὸν δὲ Ἥλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμισεν, ὃν καὶ Ἀπόλλωνα προσηγόρευσεν· ἐπεγείρομενός τε τὴν νύκτα κατὰ τὴν ἐωθινήν ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Πάγγαιον προσέμενε τὰς ἀνατολάς, ἵνα ἴδῃ τὸν Ἥλιον πρῶτον· ὅθεν ὁ Διόνυσος ὀργισθεὶς αὐτῷ ἔπεμψε τὰς Βασσαρίδας, ὥς φησιν Αἰσχύλος ὁ τῶν τραγωδιῶν ποιητής· αἱ διέσπασαν αὐτὸν καὶ τὰ μέλη ἔρριψαν χωρὶς ἕκαστον· αἱ δὲ Μοῦσαι συναγαγοῦσαι ἔθαψαν ἐπὶ τοῖς καλουμένοις Λειβήθοις. ([nebot' potom co se sestoupil do Hádu kvůli své ženě a spatřil co bylo], nectil [již více] Dionýsa, [díky němuž se proslavil], ale rozpoznal nejvyššího z bohů v Héliovi, jehož nazval

²¹ Zpochybňuje to však I. M. LINFORTH, *Two Notes on the Legend of Orpheus* (II. *Orpheus in the Bassarides of Aeschylus*), in: TAPA, LXII (1931), p. 14, který se domnívá, že tuto událost mohl pouze zmínit chorus a nemusela být ústředním tématem celé hry. M. L. WESTOVI, *Studies in Aeschylus*, p. 36 se naopak takovéto téma zdá zcela příhodné.

²² Podle Σ in Aristoph. *Thesm.* 135 = Aesch. fr. 61 Nauck: τὴν τετραλογίαν λέγει Λυκούργιαν, Ἡδωνοῦς, Βασσαρίδας, Νεανίσκου, Λυκούργον τὸν σατυρικόν. (*Tetralogie se nazývá Lykurgieia (a nese název) Édonové, Bassaridy, Jinoši a satyrská hra Lykurgos*). Cf. k rekonstrukci tématu hry M. L. WEST, *Studies in Aeschylus*, p. 26 et seq.

²³ Podle O. KERN, *Orpheus*, p. 6, tato hra „leží na střetu dvou velkých náboženství - Apollónova v centrálním Řecku a novém náboženství Dionýsa.“ Kern se domnívá, že Orfeova identifikace Apollóna a slunce, která byla jedním z předmětů hry, a která se později stala jedním z hlavních bodů pozdější orfické literatury, nebyla Aischylovou invencí, ale že tragik sám zde následoval starší náboženskou tradici.

²⁴ Uváděný text je pracovní rekonstrukcí, kterou učinil M. L. WEST, *Tragica VI* (12. *Aeschylus Lykurgieia*), in: BICS, XXX (1983), p. 63-71 a 81-82 (= Id., *Studies in Aeschylus*, p. 34 seq.).

Apollónem. Za noci vstával a stoupal na horu jménem Pangaion, aby zde očekával první paprsky, a aby na okamžik spatřil Héliu. Proto se na něj rozhněval Dionýsos, jak píše básník tragédií Aischylos a poslal bassaridy, které jej roztrhaly na kusy a jeho údy poházejely kolem. Músy je však sesbíraly a pohřbily na místě zvaném Leibétru). Je patrné, že zmínka Aischyla je zde poněkud vágní a ne zcela pevně fixovaná k tématu celé pasáže. Informace, za jejichž autora je možné považovat Aischyla je následující: Dionýsos se z nějakého důvodu rozhněval na Orfeu a poslal své *mainady*, aby ho roztrhaly. Ostatní dění není Aischylovi explicitně připsáno a pasáž nám pouze sdělí, že Aischylos přinesl novou variantu Orfeovy smrti. Ta není ovšem potvrzena žádným soudobým pramenem ani ikonografickým materiálem. Je proto nutné položit si otázku: čím jiným by mohl být Dionýsův hněv vůči Orfeovi motivován, když ne jeho příklonem k jinému božstvu, v tomto případě Apollónu-Héliovi?²⁵ A vzhledem k tomu, že *bassaridy* jsou proti Orfeovi poslány pouze u Aischyla lze oprávněně předpokládat, že všechny informace, které pseudo-Eratosthenés přináší, jsou závislé na Aischylovi samém. Přijmeme-li toto stanovisko za plausibilní, můžeme učinit následující shrnutí informací, které nám pasáž poskytuje: 1. Aischylos znal mýtus o Orfeově sestupu do podsvětí. 2. byl si vědom Orfeova spojení s Dionýsem. 3. Orfeus nabyl v podsvětí jistého tajného poznání, díky němuž se odvrátil od chtonického božstva a přiklonil se k božstvu solárnímu.²⁶ Původce této inovace mohl tedy být, jak se mi zdá, Aischylos sám. Ať už ovšem byla tato tradice původní a pre-aischylovská, či nikoliv, jisté je, že do římské doby přežila v obecném povědomí právě ona.²⁷ Bakchantky činí zodpovědné za Orfeovu smrt Vergilius, stejně jako jeho mladší současník Ovidius. Vergilius uvádí následující. Verg. *Georg.* 4, 520-522 (*Orph. test.* 113 Kern = *Orph. T* 1035/III Bernabé):

spretae Ciconum quo munere matres
inter sacra deum nocturnique orgia Bacchi
discerptum latos iuvenem sparsere per agros.

*(avšak kikónské ženy, jež zamítal pro lásku k choti,
slavice posvátné rity a noční slavnosti Bakcha
rozšápou na kusy mládí a rozmetou po širých polích).*

²⁵ Jak výstižně poznamenal M. L. WEST, *Studies in Aeschylus*, p. 38: „Bakchantky napadají pouze ty, na něž se hněvá Dionýsos a Dionýsos se staví proti těm, kteří se staví proti němu.“

²⁶ Cf. M. TORTORELLI GHIDINI, *Dionysos versus Orpheus?*, in: A. Bernabé, & M. Herrero de Jáuregui & A. I. Jiménez San Cristóbal R. & Martín-Hernández (eds.), *Redefining Dionysos*, [Berlin/Boston: W. De Gruyter 2013], p. 149 et seq., která spojuje pasáž Aischylovu pasáž se stopami slunečního kultu v Thrákii a Obii.

²⁷ Cf. e.g. Apollod. *Bibl.* I 3, 2 (*Orph. test.* 63 Kern = *Orph. T* 501 et 1035 Bernabé): εὔρε δὲ Ὀρφεὺς καὶ τὰ Διονύσου μυστήρια, καὶ τέθραπται περὶ τὴν Πιερίαν διασπασθεὶς ὑπὸ τῶν μαϊνάδων. (*Orfeus také ustanovil Dionýsova mysteria; byl roztrhán na kusy mainadami a je pohřben v Pierii).*

Jak je vidět, došlo zde ke konfuzi, která spojuje obě starší tradice: tu, v níž je Orfeus zabit thráckými ženami, a Aischylovskou variantu, v níž je zabit bakchantkami.²⁸ Pro úplnost ocitujme i paralelní pasáž z Ovidiovy verze příběhu - *Metam.* XI, 1-8 (*Orph. test.* 113 Kern = *Orph. T* 1035/II Bernabé):

carmine dum tali silvas animosque ferarum
Threicius vates et saxa sequentia ducit,
ecce nurus Ciconum tectae lymphata ferinis
pectora velleribus tumuli de vertice cermunt
Orphea percussis sociantem carmina nervis.
e quibus una leves iactato crine per auras
‘en’ ait ‘en, hic est nostri contemptor!’ et hastam
vatis Apollinei vocalia misit in ora, etc.

*(Zatímco takovým zpěvem zval k sobě Orfeus thrácký
stromy a lesy a ptactvo i divoké šelmy a skály,
ejhle, bakchantky thrácké, jež kožemi kryjí si tělo,
v šíleném opojení se dívají na pěvce z výšín,
struny jak rozdechvívá a provází na nich svou píseň.
Jedna z nich do vzduchu potřese vlasy a na družky volá:
„Hleďte, zde je ten muž, jenž ženami zbrdál!“ a vrhla
břečťanem věnčenou hůl, svůj thyrsos, na zpěvná ústa.).*

V ani jedné citované pasáži není zmínka o odklonu Orfea od Dionýsa, a tedy ani o důvodu pěvcova rozsápání bakchantkami, se kterým jsme se setkali v Aischylovské pasáži. Naopak je paradoxní, že podle Ovidia byly bakchanty za svůj čin Dionýsem potrestány!²⁹

Vratme se však zpět k Aischylovi, neboť jeho zpráva ještě zdaleka nevydala všechna svá ‘tajemství’. Vytyčili jsme tři body, které hypoteticky shrnují obsah Aischylovské pasáže v pseudo-Eratosthénovi. Prozkoumejme je nyní blíže. Z některých zdrojů víme, že Orfeova *Κατάβασις* εἰς *Ἄϊδου* byla v 5. stol. známá v Athénách,³⁰ a že pravděpodobně pocházela z pýthagorejského, re-

²⁸ Velmi zřetelně je to znát nejen na kikónských ženách, z nichž jsou zde udělány bakchanty, ale rovněž na juxtapozici vět *ἐπεγειρόμενός τε τὴν νύκτα κατὰ τὴν ἑωθινήν ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Πάγγαιον προσέμενε τὰς ἀνατολάς, ἵνα ἴδῃ τὸν Ἥλιον πρῶτον* z Aischyla a Vergiliovy *inter sacra deum nocturnique orgia Bacchi*, neboli situace si žádala, aby bakchantky slavící noční *orgiai* narazily na Orfea, který před úsvitem očekával paprsky Apollóna-Hélia.

²⁹ Ovid. *Metam.* XI, 66.

³⁰ Cf. Clem. Alex. *Strom.* I 21, 131, 5 (*Orph. test.* 222 Kern = *Orph. T* 1018/III Bernabé): *Ἐπιγένης δὲ ἐν τοῖς Περι τῆς εἰς Ὀρφέα ποιήσεως Κέρκωπος εἶναι λέγει τοῦ Πυθαγορείου τὴν εἰς Ἄϊδου κατάβασιν* (*Epigenés ve svém díle*

spektive orficko-pýthagorejského prostředí. Potom je dobře představitelné, že Aischylos mohl čerpat informace pro svou hru právě z tohoto spisu. Zároveň byla známa Orfeova úloha v bakchických obřadech,³¹ od nichž se, podle Aischylovské pasáže, Orfeus odvrátil. Co však tedy Orfeus v podsvětí mohl spatřit, že se rozhodl k dramatickému a fatálnímu odvratu od Dionýsa, který ho nakonec stál život? Jedno řešení nabízí Hyginos, který ve své *Astronomia* tvrdí,³² že během svého podsvětního zpěvu před Plútónem a Persefonou zapomněl Orfeus na Dionýsa (stejně jako Oineus na Artemidu), a vysloužil si tak jeho hněv.³³ V Aischylově verzi se ovšem jasně říká, že Orfeus se dobrovolně odvrátil od Dionýsa, k jehož kultu nejprve náležel a učinil náboženskou konverzi k Apollónovi. Nabízejí se tedy nové otázky: co v podsvětí mohl Orfeus vidět, co jej přimělo k obratu k božstvu, na první pohled podsvětní sféře tak vzdálenému, jako byl Apollón-Héllios?³⁴ Vodítko snad může poskytnout další orficko-pýthagorejská báseň nazvaná *Měsidlo* (Κρατήρ),³⁵ která pochází patrně ze stejného prostředí jako *Sestup do Hádu*. O jejím obsahu nevíme téměř nic jistého, nicméně jeden zajímavý údaj poskytuje v tomto případě Plútarchos. Vypráví o jistém Thespesiovi ze Soloi, který během (filosofické) návštěvy podsvětí spatřil velký *kratér*. Plut. *De sera num. vind.* 566a (*Orph. fr.* 294 Kern = *Orph. F* 412 Bernabé):³⁶ Ἄλλην οὖν τοσαύτην διελθὼν ὁδὸν ἔδοξεν ἀφορᾶν κρατῆρα μέγαν, εἰς δὲ τοῦτον ἐμβάλλοντα ρεύματα (...) ἔλεγεν οὖν ὁ τοῦ Θεσπεσίου ψυχοπομπὸς ἄχρι τούτου τὸν Ὀρφέα προελθεῖν, ὅτε τὴν ψυχὴν τῆς γυναικὸς μετήει, καὶ μὴ καλῶς διαμνημονεύσαντα λόγον εἰς ἀνθρώπους κίβδηλον ἐξενεγκεῖν ὥς κοινὸν εἶη μαντεῖον ἐν θεοῖς Ἀπόλλωνος καὶ Νυκτός· οὐδενὸς γὰρ Ἀπόλλωνι Νύκτα κοινωνεῖν· ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἔφη ὁ Νυκτός ἐστι καὶ Σελήνης μαντεῖον κοινόν, οὐδαμοῦ τῆς γῆς περαῖνον οὐδ' ἔχον ἔδραν μίαν, ἀλλὰ πάντα πλανητὸν ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους ἐνυπνίους καὶ

O básních připisovaných Orfeovi tvrdí, že Sestup do Hádu napsal Pýthagorův žák Kerkops). Nevíme sice, kdo Epigenés byl, zdá se však, že 'odborník na orfickou literaturu' žijící v 5. či raném 4. století ante. Cf. M. L. WEST, Op. cit., p. 40. Podrobně se zabývám orfickými a orficko-pýthagorejskými spisy v následující kapitole.

³¹ Dokladem je jednak Herod. *Hist.* II, 81 (*Orph. test.* 216 Kern = *Orph. T* 650 Bernabé), jednak epigrafický materiál, potvrzující orfický charakter některých bakchických kultů. Rovněž i toto bude předmětem druhé kapitoly této knihy.

³² Hygin. *Astron.* II, 7 (*Orph. test.* 117 Kern = *Orph. T* 1034 Bernabé).

³³ Mytický vzorec 'opomenutí božstva' je doložen již v Hom. *Il.* IX, 533 (Oineus a Artemis), což naznačuje, že mytém je jistě archaický.

³⁴ R. SEAFORD, *Mystic Light in Aeschylus' Bassarai*, in: CQ^{NS}, LV/2 (2005), p. 602 et seq., vidí v pozadí Orfeova hledání slunečního paprsků rituální pozadí a zkušenost 'posvátného světla' při mysteriích. Cf. it. Id., *Mystic Light and Near-Death Experience*, in: M. Christopoulos & E. D. Karakantza & O. Levaniouk (eds.), *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, [Lanham, MD: Lexington Books 2010], p. 203 seq.

³⁵ Podle Clem. Alex. *Strom.* I 121, 131, 3 (*Orph. test.* 222 Kern = *Orph. T* 1018/III Bernabé): τὸν Κρατῆρα δὲ τὸν Ὀρφέως Ζωπύρου τοῦ Ἡρακλεώτου (*Orfeovo Měsidlo napsal Zópyros z Herakleie*).

³⁶ οὐδενὸς γὰρ Ἀπόλλωνι ... παραλαμβάνοντες διασπείρουσι om. Kern et Bernabé.

ειδώλοισ· ἐκ τούτου γὰρ οἱ ὄνειροι μιγνύμενον, ὥς ὀρέῃς, τῷ ἀπατηλῷ καὶ ποικίλῳ τὸ ἀπλοῦν καὶ ἀληθές παραλαμβάνοντες διασπείρουσι. (*Když opět postoupili takto daleko, uviděl v dálce, to co považoval za veliké měsidlo (kráter) a prameny, které se do něj vlévaly. (...) Průvodce duší řekl Thespesiovi, že až sem se dostal Orfeus, když putoval za duší své ženy, a že kvůli špatné paměti sepsal lidem mylnou zprávu, že v Delfách bylo orákulum příslušející Apollónovi a Noci, - mylnou, neboť Noc nemá nic společného s Apollónem. „Namísto toho“ pokračoval „sdílí orákulum Noc a Měsíc; toto orákulum ale nikde na světě nemá jediné sídlo a vyústění, nýbrž se potuluje všude mezi lidmi prostřednictvím snů a vidění; neboť z tohoto zdroje přebírají sny prvek klamu a pestrosti, mísí jej se svou pravdou a jednoduchostí a šíří tuto směs dál.“*). Můžeme se tedy domnívat, že věci, které byly skryty běžným smrtelníkům, a které Orfeus spatřil v podsvětí, byly spojovány s Apollónem a Delfským orákulem;³⁷ tedy s prostředím, s nímž byla spojována i raná pythagorejská tradice.³⁸ Zde můžeme prozatím uzavřít toto pátrání s konstatováním, že Aischylos využil pro eskalaci dějového napětí střet mezi Dionýsem a Apollónem, který se projevil v postavě Orfea. Bájný pěvec patřil do sféry obou těchto božstev a to nejen ve smyslu mytickém. Tento střet má navíc i své pozadí historické, které je ovšem již nutné zkoumat optikou raného orfismu a pythagoreismu.³⁹

5.3. Minoritní verze

Je pozoruhodné, že podobně jako tomu bylo v ostatních příbězích, vázících se k postavě Orfea, nalezneme i v příběhu o jeho smrti pythagorejský element, který opět upozorní na vztah samského mudrce a thráckého pěvce. Příběh byl zaznamenán Strabónem a váže se k okolí olympského města Díu. Strab. *Geogr.* VII, fr. 10a Radt (*Orph. test.* 40 et 84 Kern = *Orph. T* 554 Bernabé): “Ὅτι ὑπὸ τῷ Ὀλύμπῳ πόλις Δῖον· ἔχει δὲ κώμην πλησίον Πίμπλειαν· ἐνταῦθα τὸν Ὀρφέα διατρίψαι φασι τὸν Κίκονα, ἄνδρα γόητα, ἀπὸ μουσικῆς ἅμα καὶ μαντικῆς καὶ τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμῶν ἀγυρτεύοντα τὸ πρῶτον, εἴτ' ἤδη καὶ μειζόνων ἀξιοῦντα ἑαυτὸν καὶ ὄχλον καὶ δύναμιν κατασκευαζόμενον· τοὺς μὲν οὖν ἐκουσίως ἀποδέχεσθαι, τινὰς δ' ὑπιδομένους

³⁷ Cf. R. SEAFORD, *Op. cit.*, p. 602 adn. 4.

³⁸ Cf. M. L. WEST, *Op. cit.*, p. 41.

³⁹ Cf. E. SUÁREZ DE LA TORRE, *Apollo and Dionysos: Intersections*, in: A. Bernabé & M. Herrero de Jáuregui & A. I. Jiménez San Cristóbal & R. Martín-Hernández (eds.), *Redefining Dionysos*, [Berlin-Boston: W. De Gruyter 2013], p. 67 et seq.; ke střetu Apollóna a Dionýsa a odborné diskuzi cf. *it.* C. ISLER-KERÉNYI, *Dionysos in Archaic Greece: An Understanding through Images*, p. 244 et seq.

ἐπιβουλὴν καὶ βίαν ἐπισυστάντας διαφθεῖραι αὐτόν. (Na úbočí Olympu leží město Dium. Poblíž něj se nachází vesnice Pimpleia, kde žil podle pověsti kikonijský Orfeus - čaroděj, který nejprve shromáždil majetek pomocí své hudby, a také věštěním a slavením tajných zasvěcovacích obřadů spojených se zasvěcováním. Avšak brzy poté se začal považovat za hodného stále větších poct; a získal si moc a mnoho následovníků. Někteří jej samozřejmě přijali ochotně, avšak jiní, kteří se obávali spiknutí a násilností, se spojili a zabil jej.). Zdá se, jakoby došlo k transponování známého příběhu do jiného rámce, v němž hrají roli politická moc a s ní související intriky.⁴⁰ Zdá se, že Strabónova verze příběhu je založená na pythagorejské tradici, v níž pythagorejci, (nebo dokonce podle některých pramenů Pýthagoras sám), došli násilné smrti v Krotónu poté, co zde získali určitou politickou moc. Nejstarší a nejdůležitější pramen této legendy představuje Aristoxenos,⁴¹ žák Aristotelův původem z Tarentu - města, kde se pythagorejci udrželi déle, než kdekoli jinde v jihoitalských řeckých obcích.⁴² Podle tohoto autora se prý pythagorejci scházeli v jednom domě, kde probírali i politické záležitosti. V tomto domě však byli zaživa upáleni stoupenci svého politického rivala Kylóna z Krotónu, kterého Pýthagorás odmítl přijmout za svého žáka.⁴³ Je tedy možné, že pythagorejská legenda, odrážející některé historické události 5. století, ovlivnila i příběh o Orfeově konci zachycený Strabónem.

Kromě ojedinělého Strabónova příběhu byly v těchto časech známé ovšem i některé tradice lokální, které již nezasluhují větší pozornost. Jedna z nich hovoří například o smrti Orfea zabitého bleskem a byla uchována prostřednictvím tří (resp. dvou) náhrobních epitafů a zprávy u Pausania. První epitaf je následující - ps.-Alcidam. *Ul.* 24 (*Orph. test.* 123 Kern = *Orph. T* 1073 Bernabé):

ὥς καὶ ἐπὶ τῷ μνήματι αὐτοῦ δηλοῖ τὰ ἐπιγράμματα (AG app. Ep. sepulcr. 148, 1)·

Μουσάων πρόπολον τῇδ' Ὀρφέα Θρηῆκες ἔθηκαν,
ὄν κτάνεν ὑψιμέδων Ζεὺς που ψολόεντι κεραυνῷ
Οἰάγρου φίλον υἱόν, ὃς Ἡρακλῇ ἐξεδίδαξεν,
εὐρὼν ἀνθρώποις γράμματα καὶ σοφίην.

(*Jak ukazuje nápis na jeho památku:*

*Služebníka Mús Orfea zde pohřbili Thrákové
jehož ohnivou střelou zabil vysoko vládnoucí Zeus.
Oíagrova milého syna, jenž byl učitelem Hérakla,*

⁴⁰ Povšiml si toho opět F. GRAF, *Orpheus: A Poet Among Men*, p. 89 seq.

⁴¹ Aristox. fr. 18 Wehrli ap. Iambl. *Vit. Pyth.* 248-249 (DK 14, 6).

⁴² Cf. Diog. Laert. *Vit. Phil.* VIII, 46 (DK 44 A 4).

⁴³ Cf. Iambl. *Vit. Pyth.* 248; Porph. *Vit. Pyth.* 54; cf. *it.* W. BURKERT, *Lore and Science*, p. 115 seq. a CH. RIEDWEG, *Pythagoras, Leben, Lehre, Nachwirkung*, p. 136 seq. K tomuto příběhu se ještě vrátím ve druhé kapitole.

a který vynalezl lidem písmo a moudrost).

Původ epitafu je nejasný, neboť Alkidamantovo autorství je nepravděpodobné a proto nelze ani přesně určit dobu jeho vzniku.⁴⁴ Pozornost si však přesto zasluhuje z několika důvodů. Již jsme se setkali se snahou zbavit se stigmatu, které na Thráky uvalilo zabití Orfea a snahou o jeho zatajení. Tato tendence může být viděna i zde. Thrácká vina je zde zamlčena, za Orfeovu smrt je zodpovědný Zeus a Thrákové jsou naopak ti, kdo pěvci dopřejí důstojné posmrtné pocty. Zajímavé je, že smrt bleskem se může skrývat i v pozadí dalších dvou epigramů a je doložena pro orfické prostředí epigrafickou evidencí.⁴⁵ První z epigramů se uchoval prostřednictvím pseudo-aristotelského *Peplu* a na rozdíl od předchozího zde není řeč o smrti způsobené bleskem. Aristot. fr. 640 Rose (*Veterum horum epitaphia* 48 [Orph. test. 124 Kern = Orph. T 1073/II Bernabé]):

Ἐπὶ Ὀρφέως κειμένου ἐν Κικονίᾳ.
Θρήϊκα χρυσολύρην Οἰάγρου παῖδα θανόντα
Ὀρφέα ἐν χώρῳ τῷδε θέσαν Κίκονες.

*(Na Orfea pohřbeného poblíž Kikonie:
Mrtvého thráckého Orfea se zlatou lyrou, syna Oiagrova,
na tomto místě pohřbili Kikoni.).*

Za smrt jsou zde opět zodpovědné thrácké ženy, stejně jako v obecné verzi. Sám o sobě sice napsal žádné bližší informace neposkytuje, podobnou verzi však uchovává i Diogénes Laertský, který cituje z jistého pohřebního epigrafu v makedonském Díu, který byl známý již Lobónovi z Argu. Diog. Laert. *Vit. Phil.* proem. I, 5 Marcovich (Orph. test. 125 Kern = Orph. T 1073 Bernabé): Τοῦτον δὲ ὁ μὲν μῦθος ὑπὸ γυναικῶν ἀπολέσθαι φησί· τὸ δ' ἐν Δίῳ τῆς Μακεδονίας ἐπίγραμμα, κεραυνωθῆναι αὐτόν, λέγον οὕτως (Anth. Pal. VII, 617 = Lobo Argiv. fr. 504 Lloyd-Jones-Parsons):

Θρήϊκα χρυσολύρην τῇδ' Ὀρφέα Μοῦσαι ἔθαψαν,

⁴⁴ Se zajímavou hypotézou přišel I. M. LINFORTH, *Two Notes on the Legend of Orpheus* (I. *A Variant in the Legend*), in: TAPA, LXII (1931), p. 5 et seq., který se domnívá, že epigram byl složen kolem roku 431 ante, tedy na počátku Peloponéské války, kdy Athény usilovaly o spojení s thráckým králem Sitaklem proti Spartě. Vyznění epigramu je podle něj tudíž 'prothrácké' (ibid., p. 11) a snaží se vytvořit genealogické spojení mezi Sitaklovou rodinou a starověkým královským palácem v Athénách, neboť Orfeus je zde představen jako učitel Héraklův. Jak ještě tento americký badatel podotýká (ibid., p. 11) „Je pozoruhodné, že epigram naprosto přehlíží náboženský význam Orfea - není zde nic o magii a mystériích.“

⁴⁵ Symbol blesku může být znázorněn na orfických kostěných destičkách z Olbie a provolání o smrti způsobené bleskem na orfických pohřebních zlatých plíšcích. Prvním ze zmíněných svědectví se blíže zabývám ve druhé kapitole, druhým pak v kapitole čtvrté.

ὄν κτάνεν ὑψιμέδων Ζεὺς πολόεντι βέλει.

(*Thráckého Orfea zlaté hry tu pobřbily Músy:*

zabil ho obnivoú střelou vysoko vládnoucí Zeus.).

Tento třetí epigram je evidentně kontaminací předchozích dvou.

Poslední zprávu tohoto druhu představuje Pausaniás, který rovněž přidává jeden významný detail. Paus. *Graec. descr.* IX 30, 5 Rocha-Pereira (infra *Orph. test.* 123 Kern = *Orph. test.* 1046/III Bernabé): εἰσὶ δὲ οἱ φασι κεραυνωθέντι ὑπὸ τοῦ θεοῦ συμβῆναι τὴν τελευταίην Ὀρφεὶ κεραυνωθῆναι δὲ αὐτὸν τῶν λόγων ἔνεκα ὧν ἐδίδασκεν ἐν τοῖς μυστηρίοις οὐ πρότερον ἀκηκοότας ἀνθρώπους. (*Někteří prohlašují, že Orfeův život zakončil boží blesk za jeho výroky a také že v tajných obřadech vycvičil lidi, kteří něco takového dosud neshýšeli.*). Jak vidíme, Orfeus je zde potrestán smrtí, protože odhaluje svým zasvěcencům okultní vědění, které je přístupné pouze bohům. Orfeova záliba ve zjevování posvátných věcí se pak odrazila i v historické době. Orfeovi následovníci, o nichž bude řeč v následující kapitole, totiž uchovávali učení, které jim zjevil, a také jeho posvátné spisy. Filosof Ísokratés z Erchie (436 - 338 ante) chápal Orfeovu smrt jako odplatu bohů za zjevování božského. Isocr. *Bus.* 39 (*Orph. test.* 17 Kern = *Orph. T* 1041 Bernabé): Ὀρφεὺς δ' ὁ μάλιστα τούτων τῶν λόγων ἀπάμενος διασπασθεὶς τὸν βίον ἐτελεύτησεν. (*Orfeus, který byl zvlášť spojován s těmito příběhy byl zabit roztrháním na kusy.*).⁴⁶ Verze je patrně založena na obecné víře, že divínace, či přístup k božskému vědění je darem samotných bohů,⁴⁷ který s sebou nese jistá pravidla, jejichž překročení bohové tvrdě trestají.⁴⁸ V následující podkapitole však ještě uvidíme, že ani po tomto 'důrazném napomenutí' bohy si Orfeus nedal říci a od své 'oblíbené činnosti' - zjevování božských věcí - neopustil ani po smrti...

Zbývá dodat, že Pausaniás, který uchoval několik verzí o Orfeově smrti, nakonec přidává ještě jednu. Uvádí, že Orfeus si v zármutku nad ztrátou Eurydiky vzal život sám. Paus. *Graec. descr.* IX 30, 6 Rocha-Pereira (*Orph. test.* 120 Kern = *Orph. T* 999 Bernabé): ἄλλοις δὲ {προ} εἰρημένον ἐστὶν ὡς προαποθανούσης οἱ τῆς γυναικὸς ἐπὶ τὸ Ἄορνον δι' αὐτὴν τὸ ἐν τῇ Θεσπρωτίδι ἀφίκετο· εἶναι γὰρ πάλαι νεκυομαντεῖον αὐτόθι· νομίζοντα δὲ οἱ ἔπεσθαι τῆς Εὐρυδίκης τὴν ψυχὴν καὶ ἀμαρτόντα ὡς ἐπεστράφη, αὐτόχειρα αὐτὸν ὑπὸ λύπης αὐτοῦ γενέσθαι. (*Ještě jiní*

⁴⁶ Příběhy, o nichž se Ísokratés zmiňuje, se týkají nestoudností, jichž se bozi dopouštěli během kosmogonického dění, ale i po něm. Uvidíme, zejména ve třetí kapitole, že interpretační těchto mýtů se zabývali skuteční následovníci Orfea a některé z jejich děl se nám dokonce zachovaly v autentické podobě.

⁴⁷ Takto 'obdarovaní' byli Homérští věštcí Kalchás (*Hom. Il.* I, 72) a Polyfeidés (*Hom. Od.* XV, 252), Teiresiás (*Hes. fr.* 275 Merkelbach-West), Kassandra (*Aisch. Agam.* 1202).

⁴⁸ Teiresiás byl oslepen za to, že vyzrazoval to, co mělo být skryto (*Apollod. Bibl.* III, 6, 7), či ze stejného důvodu byl oslepen i Fíneus (*Apollod. Bibl.* I, 9, 21). Cf. k tomu T. VÍTEK, *Věštcí v antickém Řecku*, p. 130.

vykladači pronesli domněnku, že Orfeus přišel po smrti své choti do Aorna v Thesprotidě: tam je totiž starodávná věštírna mrtvých. Domníval se, že ho následuje Eurydichův duch, jakmile se však obrátil, pozbyl vši naděje a vztláhl ze žalu na sebe ruku).

Pausaniás zaznamenal rovněž i několik místních tradic vztahujících se k místu Orfeova posmrtného úložiště.⁴⁹ Podle místní legendy se jeho hrob nacházel ve městě Díu. Jednalo se prý o sloup s nádobkou na vrcholu, která obsahovala Orfeovy kosti. Paus. *Graec. Descr.* IX, 30, 7 (om. Kern - Orph. T 934/II Bernabé): Μακεδόνων δὲ οἱ χώραν τὴν ὑπὸ τὸ ὄρος τὴν Πιερίαν ἔχοντες καὶ πόλιν Δῖον, φασὶν ὑπὸ τῶν γυναικῶν γενέσθαι τὴν τελευτὴν ἐνταῦθα τῷ Ὀρφεϊ· ἰόντι δὲ ἐκ Δίου τὴν ἐπὶ τὸ ὄρος καὶ στάδια προελθυθότι εἴκοσι κίων τέ ἐστιν ἐν δεξιᾷ καὶ ἐπίθημα ἐπὶ τῷ κίονι ὕδρια λίθου, ἔχει δὲ τὰ ὀστᾶ τοῦ Ὀρφέως ἢ ὕδρια, καθὰ οἱ ἐπιχώριοι λέγουσι. (*Make-donané, kteří bydlí pod horou Pierii a v městě Díu, tvrdí, že zde ženy připravily Orfea o život. Z Díu směrem k hoře tžčí se po pravici asi po dvaceti stadiích sloup s kamennou nádobkou na vrcholku. Nádobka obsahuje Orfeovi kosti, jak alespoň říkají domácí usedlíci*). Další legenda pochází z Larisy. Pausaniás ji zde slyšel od místních, kteří vyprávěli, že ve městě Libéthře⁵⁰ prý stávala Orfeova mohyla. Podle dávné Dionýsovy věštby mělo město zhynout vinou vepře v okamžiku, kdy slunce spatří Orfeovy kosti. Obyvatelé se však tímto proroctvím příliš neznepokojovali, ale když pak nadešel čas a boží vůle se naplnila, stalo se toto: jeden pastýř ulehл u Orfeova hrobu a usnul. Ze spánku začal zpívat mohutným krásným hlasem Orfeovy písně.⁵¹ Paus. *Graec. Descr.* IX, 30, 9 (*Orph. test.* 129 Kern = Orph. T 1055 Bernabé): ἤκουσα δὲ καὶ ἄλλον ἐν Λαρίσῃ λόγον, ὡς ἐν τῷ Ὀλύμπῳ. πόλις οἰκοῖτο Λίβηθρα, ἥ ἐπὶ Μακεδονίας τέτραπται τὸ ὄρος, καὶ εἶναι οὐ πόρρω τῆς πόλεως τὸ τοῦ Ὀρφέως μνημα· ἀφικέσθαι δὲ τοῖς Λιβηθρίοις παρὰ τοῦ Διονύσου μάντευμα ἐκ Θράκης, ἐπειδὰν ἴδῃ τὰ ὀστᾶ τοῦ Ὀρφέως ἥλιος, τηνικαῦτα ὑπὸ συδὸς ἀπολεῖσθαι Λιβηθρίοις τὴν πόλιν. οἱ μὲν δι' οὐ πολλῆς φροντίδος ἐποιοῦντο τὸν χρησμόν, οὐδὲ ἄλλο τι θηρίον οὔτω μέγα καὶ ἄλκιμον ἔσεσθαι νομίζοντες ὡς ἐλεῖν σφισι τὴν πόλιν, συὶ δὲ θρασύτητος μετεῖναι μᾶλλον ἢ ἰσχύος. ἐπεὶ δὲ ἐδόκει τῷ θεῷ, συνέβαινέ σφισι τοιάδε. ποιμὴν περὶ μεσοῦσαν μάλιστα τὴν

⁴⁹ Cf. N. THEODOSSIEV, *Monumental Tombs and Hero Cults in Thrace during the 5th-3rd centuries B.C.*, in: V. Pirenne-Delforge & E. Suárez de la Torre (éds.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, [Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique 2000], p. 435 et seq.

⁵⁰ Cf. k významu Libéthry v Orfeovském mýtu F. GARCÍA ROMERO, ἄμουςότερος Λειβηθρίων (OF 1069), in: M. H. de Herrero de Jáuregui & A. I. Jiménez San Cristóbal & M. A. Santamaria et al. (eds.), *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments*, [Berlin/Boston: W. De Gruyter 2011], p. 339 et seq.

⁵¹ Za zmínku snad v tomto kontextu stojí pozoruhodný příběh slavného slepého (sic!) irského harfeníka Turlougha O'Carolana z přelomu 17. a 18. stol. Ten byl původně obyčejným hudebníkem, a to až do dne kdy usnul na posvátném pahorku, či kruhu (*fairy rath*) a když se probudil, byl naplněn zvláštní divokou hypnotizující hudbou, kterou pak hrál až do své smrti. Cf. P. MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, s.v. *Fairy music*, p. 176.

ἡμέραν ἐπικλίνων αὐτὸν πρὸς τοῦ Ὀρφέως τὸν τάφον, ὁ μὲν ἐκάθευδεν ὁ ποιμὴν, ἐπῆει δέ οἱ καὶ καθεύδοντι ἔπη τε ἄδειν τῶν Ὀρφέως καὶ μέγα καὶ ἡδὺ φωνεῖν. οἱ οὖν ἐγγύτατα νέμοντες ἢ καὶ ἀρουῖντες ἕκαστοι τὰ ἔργα ἀπολείποντες ἡθροίζοντο ἐπὶ τοῦ ποιμένου τὴν ἐν τῷ ὕπνῳ ᾠδὴν· καὶ ποτε ὠθοῦντες ἀλλήλους καὶ ἐρίζοντες ὅστις ἐγγύτατα ἔσται τῷ ποιμένι ἀνατρέπουσι τὸν κίονα, καὶ κατεάγη τε ἀπ' αὐτοῦ πεσοῦσα ἡ θήκη καὶ εἶδεν ἥλιος ὃ τι ἦν τῶν ὀστέων τοῦ Ὀρφέως λοιπόν. αὐτίκα δὲ ἐν τῇ ἐπερχομένῃ νυκτὶ ὃ τε θεὸς κατέχει πολὺ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸ ὕδωρ καὶ ὁ ποταμὸς ὁ Σῦς – τῶν δὲ περὶ τὸν Ὀλυμπον χειμάρρων καὶ ὁ Σῦς ἐστι – , τότε οὖν οὗτος ὁ ποταμὸς κατέβαλε μὲν τὰ τεῖχη Λιβηθρίοις, θεῶν <δὲ> ἱερὰ καὶ οἴκους ἀνέτρεψεν ἀνθρώπων, ἀπέπνιξε δὲ τοὺς τε ἀνθρώπους καὶ τὰ ἐν τῇ πόλει ζῶα ὁμοίως τὰ πάντα. ἀπολλυμένων δὲ ἤδη Λιβηθρίων, οὕτως οἱ ἐν Δίῳ Μακεδόνες κατὰ γε τὸν λόγον τοῦ Λαρισαίου ξένου ἐς τὴν ἑαυτῶν τὰ ὀστέα κομίζουσι τοῦ Ὀρφέως. (*V Lárise jsem se doslechl ještě jinou pověst: Na této straně Olympu, již je hora obrácena k Makedonii, je město Libéthra, nedaleko něho pak je Orfeova mohyla. Libéthrijští dostali kdysi z Thrákie Dionýsovu věštbu, že až slunce spatří Orfeovy kosti, jejich město zahyne vinou vepře. Mnoho se však nestarali o význam výroků v domnění, že žádné zvíře není tak obrovské ani nevyniká takovou silou, aby jim mohlo zničit město, vepří pak, že se dostává spíše drzosti, než síly. Jakmile se však naplnila boží vůle, stalo se toto: Za pravého poledne ulehl jeden pastýř u Orfeova hrobu a usnul. A tu najednou počal ze spánku zpívat mohutným a příjemným hlasem Orfeovy písně. Ti, kteří pásli nebo orali nejbližší, opustili svou práci a kupili se kolem pastýře, zpívajícího ve snu. A tu jak se tak navzájem strkali a přeli, kdo má stát pasákovi nejbližší, porazí sloup, schránka z něho spadne a rozbije se. Tak slunce spatřilo pozůstatky Orfeových kostí. Ihned v následující noci seslal bůh z nebes nesmírné záplavy vod, řeka Vepř (Sýs), jedna z olympských bystřin, rozbořila Libéthrijské hradby, vyvrátila boží přibytky i domy lidí a utopila jak občany, tak i všechno ostatní tvorstvo, které žilo ve městě. Tak zahynuli Libéthrijští a Makedoňané podle slov láriského občana dopraví z Díu Orfeovy ostatky do své země. Pastýři, kteří byli opodál, přišli blíže, aby naslouchali, ale jeden z nich nešťastnou náhodou zvrhl sloup, na němž byla schránka s Orfeovými kostmi. Následující noci se mohutně rozvodnila řeka Sýs (vepř), vyplavila město a pobořila jeho stavby. Libéthrijští při povodních zahynuli a Orfeovy ostatky byly přeneseny Makedoňany do jejich země).* Pausaniás zde patrně zachycuje lokální mýtus, který vysvětluje, proč byly Orfeovy ostatky přeneseny z Libéthri do Makedonie. Co se ovšem skrývá v textu je skutečnost, že Dionýsova věštba zakazovala Orfeovým ostatkům spatřit 'sluneční světlo', tedy Apollóna. To znamená, že zde, v Orfeově postavě, opět rezonuje konflikt těchto dvou božstev, chtonického a solárního, který byl v Aischylových *Bassarai* příčinou pěvcovi smrti. Zdá se tedy možné, že toto byla lokální legenda založená na Aischylovské verzi mýtu, případně na verzi, která byla jejich společným základem.

ORFEOVA VĚŠTÍCÍ HLAVA

Bylo by skoro nepatřičné, kdyby postava Orfeova typu zakončila svůj podivuhodný příběh 'pouhou' smrtí.¹ A skutečně jí také, alespoň podle antických pramenů, takto nekončí. Někteří autoři nás totiž zpravují o tom, že poté, co byl Orfeus rozsápán na kusy rozlícenými ženami, byla jeho hlava hozena do thrácké řeky Hebru (dnešní Marica), odkud přes celé Egejské moře doplula až na ostrov Lesbos, kde byla konečně uložena v chrámu, a kde bylo ustanoveno orákulum. Explicitní znění tohoto příběhu je relativně pozdní. Nejstarší zprávy, nacházené u helénistických autorů, zmiňují totiž jen cestu Orfeovy hlavy na Lesbos, která sem připlula přibitá k lyře. Takto například básník Fanoklés (3. stol. ante)² - Phanocl. fr. 1, 11-22 Powel (*Orph. test.* 77 Kern = Orph. T 1054 Bernabé) píše:

Τοῦ δ' ἀπὸ μὲν κεφαλὴν χαλκῷ τάμον, αὐτίκα δ' αὐτὴν
 εἰς ἄλλα Θρηϊκίῃ ῥῖψαν ὁμοῦ χέλυν
 ἥλω καρτύνασαι, ἵν' ἐμφορέοιντο θαλάσση
 ἄμφο ἅμα, γλαυκοῖς τεγγόμεναι ῥοθίοις.
 Τὰς δ' ἱερῇ Λέσβῳ πολὺ ἐπέκελσε θάλασσα·
 ἡχὴ δ' ὥς λιγυρῆς πόντον ἐπέσχε λύρης,
 νήσους τ' αἰγιαλούς θ' ἄλιμυρέας, ἔνθα λίγειαν
 ἄνδρες Ὀρφεὶν ἐκτέρισαν κεφαλὴν,
 ἐν δὲ χέλυν τύμβῳ λιγυρὴν θέσαν, ἥ καὶ ἀναύδους
 πέτρας καὶ Φόρκου στυγνὸν ἔπειθεν ὕδωρ.
 Ἐκ κείνου μολπαί τε καὶ ἱμερτὴ κιθαριστὺς
 νῆσον ἔχει, πασέων δ' ἐστὶν ἀοιδοτάτη.

(*Hlavu mu usekly* (sc. *Thrácké ženy*) *bronzovým mečem, a pak*

¹ Na následujících stránkách za mnohé vděčím dvěma učencům - profesorům Fritzu Grafovi a Christopheru A. Faraonovi, k jejichž interpretacím Orfeovy mantické hlavy se přikláním a mnohé z toho, co bude v této stati probíráno je pouhým zopakováním jejich pečlivého bádání a jejich závěrů.

² Celou pasáží se z literárního hlediska důkladně zabývá M. MARCOVICH, *Phanocles ap. Stob. 4.20.47*, in: AJP, C (1979), p. 360 et seq.

*ji vhodily do moře přibitou k jeho thrácké lyře,
 tak, že je obě unášelo moře, zatímco je smáčely modravé vlny.
 Šedivé moře je zaneslo k břehům posvátného Lesbu
 a když pronikavý hlas lyry rozzevnučel moře
 a ostrovy s pobřežím a příbojem, tehdy
 muži pohrbili Orfeovu hlavu volající jasně znějícím hlasem,
 do hrobu uložili jasně znějící lyru, jež
 obměkčovala dokonce i němé skály a ponuré vody Forku.³
 A od té doby písně a krásné zvuky lyry
 se rozléhají po tomto ostrově, který je nejhudebnějším ze všech.).*

Patrně stejnou verzi příběhu⁴ s několika zajímavými detaily nacházíme o několik století později v díle syrského satirika Lúkiána ze Samosaty (cca. 120 - po 180?). Lucian. *Adv. indoct.* 11 (*Orph. test.* 118 Kern = *Orph. T* 1052 Bernabé): ὅτε τὸν Ὀρφέα διεσπάσαντο αἱ Θραῖται, φασὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ σὺν τῇ λύρᾳ εἰς τὸν Ἑβρον ἐμπεσοῦσαν ἐκβληθῆναι εἰς τὸν μέλανα κόλπον, καὶ ἐπιπλεῖν γε τὴν κεφαλὴν τῇ λύρᾳ, τὴν μὲν ᾄδουσαν θρῆνόν τινα ἐπὶ τῷ Ὀρφεῖ, ὡς λόγος, τὴν λύραν δὲ αὐτὴν ὑπηγεῖν τῶν ἀνέμων ἐμπιπτόντων ταῖς χορδαῖς, καὶ οὕτω μετ' ὥδῃς πρὸς ἐνεχθῆναι τῇ Λέσβῳ, κακείνους ἀνελομένους ἦν μὲν κεφαλὴν καταθάψαι ἵναπερ νῦν τὸ

³ Forkos - primordiální akvatické božstvo, dle mytologie potomek Ponta a Gaii (Hes. *Theog.* 237); cf. k němu U. VON WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, I, p. 222 seq.; O. KERN, *Die Religion der Griechen*, I, p. 199.

⁴ Mýtus o Orfeově hlavě nezůstal samozřejmě nepovšimnut ani u autorů latinských, jejich zprávy jsou ovšem v porovnání s materiálem řeckým mnohem méně zajímavé a proto se jím zde podrobněji zabývat nebudu. Na ukázkou však uvedu alespoň krátké úryvky z Ovidia a Vergílie. Nejprve Verg. *Georg.* 4, 523-527 (*Orph. test.* 131 Kern = *Orph. T* 1054/III Bernabé): tum quoque marmorea caput a ceruice reuulsum | gurgite cum medio portans Oeagrius Hebrus | uolueret, Eurydicen uox ipsa et frigida lingua, | a miseram Eurydicen! anima fugiente uocabat: | Eurydicen toto referebant flumine ripae. (*Unášel (sc. Hebrus) pěrcovu hlavu, již urvaly od sněžné šíje, | volal „ó Eurydiko!“ sám hlas, byl stydl už jazyk, | „ubohá Eurydiko!“, když duch již prchal mu z těla; | „Eurydiko!“ zas zpátky mu ozvěnou vracely břehy.*). Druhý úryvek je o něco výmluvnější. Ovid. *Met.* 11, 50-60 (*Orph. test.* 132 Kern = *Orph. T* 1054/IV Bernabé): membra iacent diversa locis, caput, Hebre, lyramque | excipis: et (mirum!) medio dum labitur amne, | flebile nescio quid queritur lyra, flebile lingua | murmurat exanimis, respondent flebile ripae. | iamque mare inveciae flumen populare relinquunt | et Methymnaeae potiuntur litore Lesbi: | hic ferus expositum peregrinis anguis harenis | os petit et sparsos stillanti rore capillos. | tandem Phoebus adest morsusque inferre parantem | arcet et in lapidem rictus serpentis apertos | congelat et patulos, ut erant, indurat hiatus. (*Údy tu porážku leží. Tys hlavu přijal a lyru, Hebre, | a - jaký to div! - jak plynuly uprostřed řeky, | žalně lkala cos lyra a žalně cos ševlil jazyk, | ať byl mrtev, a břehy, cos žalně jim odpovídaly. | Pak již opustí rodný proud a do moře vplují, | dosáhnou pobřeží Lesbu, kde slavná Méthymna leží. | Vlny je vynesly na cizí břeh. Aj, had se tu žene | na jeho tvář i vlasy, jež zalila čírcí voda. | Konečně přispěl Foibos: když had se k uštknutí chystal, | zadržel jej a tlamu, již otevře, proměnil v kámen, | široký zející chřtán, jak byl mu ztuhl a ztvrdl.*).

Βακχεῖον αὐτοῖς ἐστι, τὴν λύραν δὲ ἀναθεῖναι εἰς τοῦ Ἀπόλλωνος τὸ ἱερόν, καὶ ἐπὶ πολὺ γε σώζεσθαι αὐτήν. (*Říká se, že poté co byl Orfeus roztrhán na kusy thráckými ženami, jeho hlavu a lyru zanesl Hebrós do moře; žádá se, že hlava pak plula na lyře, zpívala Orfeovy žalozpěvy, zatímco lyra sama hrála, neboť vanutí větrů rozzechvívalo struny. Takto se se zpěvem dostaly až k pobřeží Lesbu; hlava poté byla vzata a pobřelá na místo, kde je nyní Bakchův chrám a lyra byla dlouho uložena jako relikt v chrámu Apollónově.*)⁵ Zde je jasně patrný apollinsko-dionýský kontrast: Orfeus sám je uložen v Bakchově chrámu, zatímco lyra v chrámu Apollónově. Opět je zde potvrzeno, že Orfeus spadá do sféry vlivu obou těchto božstev. Poněkud odlišný závěr, který ovšem také naznačuje, že tradice o zvláštním osudu Orfeovy hlavy byla v antice všeobecně rozšířená, nacházíme u Konóna. Ten zaznamenal příběh, podle něhož bylo kolem Orfeovy hlavy postaveno *héróon* do kterého neměly přístup ženy. Cono ap. Phot. *Bibl.* 186, 140b 2 (III 34 Henry = FHG 26 fr. 1, 45 = *Orph. test.* 115 Kern = *Orph.* T 1061 et 1080 Bernabé): λοιμῶ δὲ τῆς χώρας, ὅτι μὴ ἀπητήθησαν δίκην αἱ γυναῖκες, κακουμένης, δεόμενοι λωφῆσαι τὸ δεινόν, ἔλαβον χρησμὸν τὴν κεφαλὴν τὴν Ὀρφέως ἦν ἀνευρόντες θάψωσι, τυχεῖν ἀπαλλαγῆς. Καὶ μόλις αὐτὴν περὶ τὰς ἐκβολὰς τοῦ Μέλητος δι' ἀλιέως ἀνεῦρον ποταμοῦ, καὶ τότε ᾄδουσιν καὶ μηδὲν παθοῦσαν ὑπὸ τῆς θαλάσσης, μηδὲ τι ἄλλο τῶν ὅσα κῆρες ἀνθρώπιναι νεκρῶν αἵσχη φέρουσιν, ἀλλ' ἐπακμάζουσιν αὐτὴν καὶ ζωϊκῶ καὶ τότε αἵματι μετὰ πολὺν χρόνον ἐπανθοῦσαν λαβόντες οὖν ὑπὸ σήματι μεγάλῳ θάπτουσι, τέμενος αὐτῷ περιείρξαντες, ὃ τέως μὲν ἡρώον ἦν, ὕστερον δ' ἐξενίκησεν ἱερόν εἶναι· θυσίαις τε γὰρ καὶ ὅσοις ἄλλοις θεοὶ τιμῶνται γεραίρεται· ἔστι δὲ γυναιξὶ παντελῶς ἄβατον. (*Žádná spravedlnost však nebyla na ženách vykonána a zemi zachvátil mor. Ve snaze zažehnat pobromu, dostalo se (obyvatelům) věštby, že jestliže najdou Orfeovu hlavu a pobřít ji, dosáhnou úlevy. Po mnoha nesnázích ji nakonec našel rybář v ústí řeky Melétu, jak stále zpívá a nic neutrpěla od moře; nedoznala žádné jiné poškození,*

⁵ Myrsilius, historik z Lesbu (3. stol. ante) upřesňuje - Antig. Caryst. *Hist. Mir.* 5 (*Orph. test.* 230 Kern = *Orph.* T 1065 Bernabé): Ὁ δὲ Μυρσίλος, ὁ τὰ Λεσβιακὰ συγγεγραφώς (FGH 477 F 2), φησὶν τῆς Ἀντισσαίας, ἐν ᾗ τόπω μυθολογεῖται καὶ δείκνυται δὲ ὁ τάφος ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων τῆς τοῦ Ὀρφέως κεφαλῆς, τὰς ἀηδόνας εἶναι εὐφωτοτέρας τῶν ἄλλων. (*Myrsilos, který napsal Lesbíaka, říká, že v Antisse, na místě, kde se podle pověsti nachází a kde rovněž místní ukazují hrob Orfeovy hlavy, zpívají slavičí sladčěji, než jinde.*). Tuto výsadu si však přivlastňovali i jiné tradice, jak o tom svědčí Paus. *Graec. descr.* IX 30, 6 (*Orph. test.* 130 Kern = *Orph.* T 1065/II Bernabé): λέγουσι δὲ οἱ Θράκες, ὅσαι τῶν ἀηδόνων ἔχουσι νεοσιὰς ἐπὶ τῷ τάφῳ τοῦ Ὀρφέως, ταύτας ἡδίων καὶ μεῖζόν τι ᾄδειν. (*Thrákové říkají, že slavičí, kteří mají hnízda u hrobu Orfeova, zpívají sladčěji a více.*). Podle jiných zpráv byla přítomnost Orfeovy hlavy na Lesbu důvodem vyhlášeného hudebního nadání tamních obyvatel, takto e.g. Hygin. *Astron.* II 7, 3 (*Orph. test.* 133 Kern = *Orph.* T 1054/VII Bernabé). Cf. k významu slavíka ve spojitosti s kultem mrtvých a s Orfeem C. O. PACHE, *Singing Heroes: The Poetics of Hero Cult in the Heroikos*, in: E. B. Aitken & J. K. B. Maclean (eds.), *Philostratus's Heroikos: Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, [London-Boston: E. J. Brill 2004], p. 21 seq.

*které jinak mrtvým tělům přináší smrt. I po tak dlouhé době byla svěží a kvetla krví života. Vzáli ji tedy a pohřbili pod velkou mohylou, která byla nejprve hérójskou svatyní, ale později nad ní vztyčili chrám, a okresek kolem obradili. Takto byla uctívána obětmi a všemi ostatními poctami, jež náležejí bohům. Nesměla sem však nikdy vkročit žádná žena.). Vražda Orfea poskvrnila nejen vražedkyně, ale i celou zemi. K opětovnému nastolení rovnováhy bylo nutné vyhledat radu bohů.⁶ Podle ní bylo třeba Orfea usmířit založením jeho svatyně a konat zde pro něj oběti. Několik dalších zdrojů literární povahy, které jsou ovšem pozdějšího data, uvádí, že hlava nejen zpívala, ale pronášela i věštby. Tento okamžik je pro následující zkoumání zejména důležitý. Pozdní datum těchto textů, v nichž se s mýtem setkáváme, nám v tomto případě nebrání v přijetí starobylosti tradované legendy. Je totiž takřka jisté, že mýtus o Orfeově mantické hlavě byl známý mnohem dříve, než došlo k jeho písemné fixaci v textech, které jsou nám dostupné. Dokladem pro to je rozličný ikonografický materiál z klasické doby, kterým se budu zabývat později. Ono písemné svědectví a zároveň pro nás nejdetailnější popis přináší *Héróikos* Flavia Filostrata, filosofa druhé sofistiky z Lémnu. Podle něj prý hlava pronesla ono legendární proroctví, že bez luku Filoktétova nemůže být dobyta Trója.⁷ Philostr. *Heroic.* 28, 8 (*Orph. test.* 134 Kern = Orph. T 1056 Bernabé): ἐκεῖθεν αὐτὸν Διομήδης καὶ Νεοπτόλεμος ἐκόντα ἐς Τροίαν ἤγαγον ἱκετεύσαντες ὑπὲρ τοῦ Ἑλληνικοῦ καὶ ἀναγνόντες αὐτῷ τὸν ὑπὲρ τῶν τόξων χρησμόν, ἐκ Λέσβου, ὥς φασιν, ἤκοντα· χρῆσθαι μὲν γὰρ καὶ τοῖς οἴκοι μαντείοις τοὺς Ἀχαιοὺς τῷ τε Δωδωναίῳ καὶ τῷ Πυθικῷ καὶ ὅποσα μαντεῖα εὐδόκιμα Βοιωτία τε ἦν καὶ Φωκικά, Λέσβου δὲ ὀλίγον ἀπεχούσης τοῦ Ἰλίου στέλλειν ἐς τὸ ἐκεῖ μαντεῖον τοὺς Ἑλληνας. ἔχρα δέ, οἶμαι, ἐξ Ὀρφέως, ἡ κεφαλὴ γὰρ μετὰ τὸ τῶν γυναικῶν ἔργον ἐς Λέσβον κατασχοῦσα ῥήγμα τῆς Λέσβου ᾤκησε καὶ ἐν κοίλῃ τῇ γῇ ἐχρησφόδει. ὅθεν ἐχρῶντό τε αὐτῇ τὰ μαντικά Λέσβιοι τε καὶ τὸ ἄλλο πᾶν Αἰολικὸν καὶ Ἴωνες Αἰολεῦσι πρόσοικοι, χρησμοὶ δὲ τοῦ μαντείου τούτου καὶ ἐς Βαβυλῶνα ἀνεπέμποντο, πολλὰ γὰρ καὶ ἐς τὸν ἄνω βασιλέα ἡ κεφαλὴ ἦδε, Κύρῳ τε τῷ ἀρχαίῳ χρησμὸν ἐντεῦθεν ἐκδοθῆναι λέγεται· (*Diomedes a Neoptolemos jej ochotně přivedli (i.e. Filoktéta) do Tróje a úpěnlivě jej prosili jménem Helénů a četli mu věštebný výrok (chrésmon), který přišel z Lesbu, o luku a šípech. Achájové obvykle žádali svá orákula (mantéia), dodónské a pýthijské, stejně jako všechna vyhlášená orákula v Boiótii a Fokii. Protože ale Lesbos není daleko od Tróje, poslali Řekové pro věštbu do tamější věštírny. Domnívám se, že věštby dával Orfeus, jeho hlava**

⁶ Toto legendární proroctví je zaznamenáno in: J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, no. 88.

⁷ Filoktétés byl thessálský král, který se na výzvu Agamemnóna účastnil výpravy proti Tróji. Na ostrově Chrysé jej však uštknul had a zápach z rány způsobil, že ostatní námořníci s ním odmítli pokračovat v plavbě. Byl proto zanechán na Lémnu. Věštba ovšem pravila, že bez jeho luku a šípů, které byly darem Héraklovým, a které nikdy neminuly svůj cíl, nemůže být Trója dobyta. Proto byl vyslán Odysseus (či jako zde Diomédés a Neoptolemos), aby luk získal zpět. Cf. Hom. *Il.* II, 716-726; Soph. *Philoc.* passim; Apollod. *Ep.* V, 8 etc.

po tom, co (mu) udělaly ženy, doplula na Lesbos, přebývala v puklině a zpívala věštby uvnitř země. Proto se k ní obyvatelé Lesbu obraceli s prosbou o věštbu, stejně jako ostatní Aiolové a Iónové, kteří s Aiohy sousedili. Výroky z této věštírny byly posílány dokonce až do Babylónu. Hlava totiž zpívala mnoho věštev k nejvyššímu králi (sc. Persie) a říká se, že odtud dostal věštbu i Kýros starší.). Zdá se, že Filostratos zde reprodukuje zakládací legendu orákula na Lesbu, kde, jak se věřilo, pronášela hlava Orfea své věštby v daktylském hexametru. Již nyní je možné předestřít, že za celým tímto příběhem zřetelně prosvítá mytologické téma mantických hlav. Motiv známý zejména z indoevropských náboženských struktur,⁸ třebaže není výhradně omezen jen na ně.⁹ Tyto *têtes coupées* - hlavy oddělené od těla, které i po smrti zpívají, či prorokují, se objevují napříč mnoha starověkými civilizacemi předkřesťanské Evropy. U Keltů, Germánů (zejména ve staronordickém náboženství), ale také - a tento fakt byl předmětem mnoha kontroverzí - v šamanistických kulturách střední a severovýchodní Asie.¹⁰ Mezi keltskými etniky je například doložena praxe uchovávání hlav zabitých nepřátel v cedrovém oleji - třebaže divinační kontext není explicitně zmíněn.¹¹ Domnívám se, že na něj můžeme přesto usuzovat, a to na základě obecné víry v nadpřirozenou moc hlav, které nebyly pouhou válečnou trofejí, ale rovněž nositelkami životní síly a nadpřirozeného, božského vědění.¹² Výmluvná jsou zejména dvě literární svědectví. První pochází z *Táin Bó Cúalnge* (v překladu 'Dobyť nájezd na Cooley'), největšího eposu irských Keltů, z pasáže nazvané *Sírrubud Sualtain* (neboli 'Dlouhé varování Súaldaimovo').¹³ Zde je Súaldaim, otec největšího válečníka Irska Cú Chulainna, požádán svým synem, aby do Ulsteru dovezl poselství o kritické situaci, v níž se hrdina ocitl při zoufalé obraně Ulsteru proti společným vojskům čtyřech provincií Irska pod vedením královny Medb a Aililla z Connachtu, nachází. Když Súaldaim dorazí do Emain Machy (hlavního města i náboženského centra Ulsteru),

⁸ Cf. W. DEONNA, *Orphée et l'oracle de la tête coupée*, in: REG, XXXVIII [1925], p. 44 et seq.; M. ELIADE, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, p. 391; J. F. NAGY, *Hierarchy, Heroes, and Heads: Indo-European Structures in Greek Myth*, p. 214 et seq.; D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy*, p. 203 et seq.

⁹ Používání kostí, zejména lebek zesnulých pro věšteiné účely je například velmi rozšířeným zvykem primitivů - cf. k tomu L. LÉVY-BRUHL, *Myslení člověka primitivního*, p. 136 seq. Cf. it. J. F. NAGY, *Op. cit.*, p. 214 adn. 12 pro další bibliografii odkazující k neindoevropským pramenům.

¹⁰ Za šamanský rys označil Orfeovu věštící hlavu M. ELIADE, *Shamanism: Archaic Technique of Ecstasy*, p. 391; E. R. DODDS, *Řekové a iracionální*, p. 159 a další. Stejnou interpretační tradici hájí nejrecentněji D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy*, p. 116 a zejména p. 124, Id. *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, p. 9. Proti tomu cf. J. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, p. 46.

¹¹ Strab. *Geogr.* IV 4, 5; Diod. Sic. *Bibl. hist.* V 29, 4-5.

¹² Cf. P. MAC CANA, s.v. *The Celtic Head Cult*, in: ER VI, p. 225, který uvádí i některá archeologická data potvrzující výše citované antické prameny. Cf. it. podrobněji e.g. F. LE ROUX, *Têtes coupées et religion celtique*, in: *Ogam*, XVI [1964], p. 451 et seq.

¹³ *Táin Bó Cúalnge*, v. 3981-4052 O'Rahilly.

provola zde své poselství: 'muži jsou zabíjeni, ženy unášeny, dobytek odháněn, ó mužové Ulsteru' (*Fir gontair, mná berdair, báe aegdair, a Ulta*).¹⁴ Nedostane se mu však žádné odpovědi, neboť ulsterští jsou zavázáni zvláštní formou rituálního *tabu* zvanou *geis*, které jim ukládá nepromluvit, dokud nepromluví král. Ten ovšem zase nesmí promluvit dříve než druid. Súaldaim tedy své poselství několikrát zopakuje, až nakonec spadne z koně a je nešťastně sťat ostrou hranou svého vlastního štítu. Jeho hlava, která zůstane na štítu, však pokračuje ve svém orálním poslání dál, až nakonec přiměje krále Conchobara k vojenské defenzivě a zastavení invaze do Ulsteru.

Další zajímavé svědectví, rovněž z prostředí ostrovních Keltů, poskytuje tradice zaznamenaná v tzv. 2. větvi *Mabinogi* ze středověkého písemnictví. Její hlavní hrdina Bendigeitfran - 'Blažený Brán' (dosl. 'Havran')¹⁵ je smrtelně raněn v jedné bitvě. Nařídí proto svým vojákům, aby mu ještě zaživa usekli hlavu. Je učiněno podle jeho přání a hlava je oddělena. Nezemře však spolu s tělem, ale pronáší věštby a dokonce s muži ještě dalších sedm let rozmlouvá!¹⁶ Neméně významnou paralelu nacházíme i ve staronordickém náboženství, které s náboženstvím starých Keltů vykazuje překvapivě nejvýraznější afinity. Svědčí o tom jedna 'nekromantická' pasáž v *Eddě* Snorriho Sturlusona,¹⁷ kde po válce dvou rodů mytických numinózních entit Ásů a Vanů, dojde k jakési výměně rukojmí - Ásové Vanům dají Höniho a Mímiru, výměnou za Vany Njörda a Freye. Mímir¹⁸ se však 'jaksi' neosvědčí, načež je sťat a jeho hlava poslána Ásům. Óðinn ji ale pomaže bylinami a zaříkáním jí přičaruje moc promlouvat a věštit. Hlava mu pak prozradí 'mnohá tajemství'. Nakonec je možné přidat i další příklad z Řecka, konkrétně ze Sparty. Vedle Orfeova případu se jedná se o nejstarší doklad užití nekromancie s použitím mluvící hlavy. Doložen je v pasáži z Ailiána, který vypráví anekdotu o spartském králi Kleomenovi. Ael. *Var. hist.* XII, 8: Κλεομένης ὁ Λάκων τῶν ἐταίρων τῶν αὐτοῦ παραλαβὼν Ἀρχωνίδην κοινωνὸν ἐποιεῖτο τῶν πραγμάτων. ἐπώμνυεν οὖν, εἰ κατάσχοι, πάντα σὺν τῇ αὐτοῦ κεφαλῇ πράττειν. κατασχὼν οὖν τὴν ἀρχήν, ἀποκτείνας τὸν ἐταῖρον αὐτοῦ καὶ ἀποκρίνας τὴν κεφαλὴν καὶ μέλιτι ἐμβαλὼν, ὁπότε μέλλοι τι πράττειν, τῷ ἀγγεῖῳ προσκύψας ἔλεγεν ὅσα ἔπραττε, λέγων

¹⁴ *Táin Bó Cúalnge*, v. 4011 O'Rahilly.

¹⁵ *Bendigeid* je patrně odvozenina lat. *benedic-* objevujícího se ve slovech jako *benedicere* 'dobře mluvit, říkat dobrá slova', přeneseně pak jako *benedictus* 'blažený, požehnaný'. Cf. P. K. FORD, *Branwen: A Study of Celtic Affinities*, in: SC, XXII/XXIII (1987-1988), p. 33.

¹⁶ *Mabinogion*, p. 32-34 Davies.

¹⁷ *Ynglingasaga* 4 *Heimskringla*, I, 12-13.

¹⁸ Je zajímavé, že Mímir byl asociován s moudrostí, jak na etymologické úrovni (cf. J. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, p. 247), tak na mytické, neboť v Mímirově studni musel Óðinn nechat jedno své oko výměnou za doušek vody, díky němuž získal své božské vědění (*Gylfaginning* 15, 21-24). Tento Mímirův pramen, který je *defacto* pramenem moudrosti pak také poskytuje zajímavou paralelu k prameni Mnemosyné z orfických zlatých plíšků.

μὴ παρασπονδεῖν μηδὲ ἐπιорκεῖν, βουλευέσθαι δὲ μετὰ τῆς Ἀρχωνίδου κεφαλῆς. (*Kleomenés Lakónský vybral ze svých přátel Archonida, aby se stal jeho pomocníkem. Zavázal se, že jestliže se chopí vlády, bude dělat všechny věci „za pomoci jeho hlavy.“ Když pak získal moc, zabil tohoto svého přítele, uřízl mu hlavu a dal jí do nádoby s medem. Kdykoliv chtěl něco udělat, naklonil se nad džbán a řekl jí, co je jeho záměr. Tvrdil, že se tak nedopouští ani křivé přísahy, ani neporušuje slib, protože se s Archonidovou hlavou poradil.*). Samozřejmě je nutné brát toto svědectví napsané šest set let po Kleomenově smrti (v roce 491 ante) s rezervou, nicméně je možné, že jádro příběhu o mantické hlavě může být v ledačems pravdivé¹⁹ či alespoň odrážet soudobou mantickou praxi.

Poté, co jsme prošli alespoň malou část kulturního dědictví nacházejícího se v rámci indoevropských náboženských struktur, vrátíme se zpět na Lesbos.²⁰ V dříve citované pasáži jsme znamenali, že tamní věštitna dosáhla takové prestiže, že její výroky (patrně v zapsané podobě) byly rozesílány až do tak vzdálených míst jako byla Babylónie. Její sláva a prestiž však měly být přesto ukončeny, jak se shodují prameny mytické i historické. Každopádně se zdá se, že v římském období již v provozu nebyla. V pojednání o životě Apollónia z Tyany totiž Filostratos tvrdí, že filosof toto místo při své cestě po Lesbu navštívil; chybí však zmínky, že by zde žádal věštbu (cf. *infra*). Místo bylo tedy podle všeho stále známé a stále k vidění, věštitna sama však již funkční nebyla. Protože Antissa, která je pravděpodobně místem, kde orákulum stálo, byla zničena v roce 167 ante a její obyvatelé přesídleni do Methymna,²¹ zdá se, že Orfeova hlava byla přenesena a pohřbena na novém místě. Ve shodě se zprávou o ukončení věštitny je i legenda, podle níž zakázal Orfeově hlavě pronášet věštby sám Apollón. Te samý bůh, kterému Orfeus vděčil za své umění pěvecké i věšebné (cf. *supra*). Philostr. *Vit. Apoll.* IV, 14 (*Orph. test.* 134 et 140 Kern = 1057 et 1079 Bernabé): Παρήλθε καὶ ἐς τὸ τοῦ Ὀρφέως ἄδυτον προσορμισάμενος τῇ Λέσβῳ. φασὶ δὲ ἐνταῦθά ποτε τὸν Ὀρφέα μαντικῇ χαίρειν, ἔστε τὸν Ἀπόλλω ἐπιμεμελῆσθαι αὐτόν. ἐπειδὴ γὰρ μήτε ἐς Γρύνειον ἐφοίτων ἔτι ὑπὲρ χρησμῶν ἄνθρωποι μήτε ἐς Κλάρον μήτ' ἔνθα ὁ τρίπους ὁ Ἀπολλώνειος, Ὀρφεὺς δὲ ἔχρα μόνος ἄρτι ἐκ Θράκης ἢ κεφαλὴ ἤκουσα, ἐφίσταται οἱ χρησμοδοῦντι ὁ θεὸς καὶ “πέπαυσο” ἔφη “τῶν ἐμῶν, καὶ γὰρ δὴ (καὶ) ἄδοντά σε ἱκανῶς ἤνεγκα”. (Loď přistála u Lesbu a (Apollónios) navštívil svatyni (adyton) Orfeovu. Kdysi prý tam Orfeus dával věštby, až byl sám Apollón naplněn starostmi. *Když lidé už nechodili pro věštby ani do Grýneia (i.e. Didymy), ani do Klaru, ani tam kde je Apollónova trojnožka (i.e. do Delf), a Orfeus tam věštil sám - dostala sem tam právě jeho hlava z Thrákie - bůh k němu přistoupil ve chvíli, kdy chtěl pronést věštbu*

¹⁹ CH. A. FARAONE, *Orpheus' Final Performance*, p. 18. Pasáž navíc přináší i zajímavý detail, kterým je uložení hlavy do nádoby s medem. Na spojení mezi se smrtí a podsvětím jsem se snažil poukázat v kapitole o Orfeovi a Eurydice.

²⁰ O Orfeově orákulu na Lesbu cf. Y. USTINOVA, *Caves and the Ancient Greek Mind*, p. 106 et seq.

²¹ Liv. *Hist.* XXXXIII 31, 14; Plin. *Sec. Nat. Hist.* V, 139; cf. *it.* F. GRAF, *Orpheus: A Poet Among Men*, p. 93.

a řekl: „Nech toho, už dost jsem snášel tvé věštby.“). Jak bylo už vzpomenuto výše, písemné prameny, zaznamenávající příběh Orfeova orákula na Lesbu, pocházejí z helénistické a římské doby, nicméně pro přijetí předpokladu starobylosti této legendy svědčí zejména ikonografický materiál z klasického období, k němuž proto nyní obrátíme pozornost.

Jedná se o tři attické vázy a několik etruských bronzových zrcadel. Nejstarší známý doklad představuje attická červenofigurová *kalpis* z let c. 440-430 ante, připisovaná anonymnímu umělci z Polygnótova okruhu, která se v současné době nachází v soukromé sbírce v Basileji.²² Na malbě je zachycen polonahý muž s věncem, svírající v jedné ruce pár lan,²³ zatímco ruka druhá se natahuje směrem k hlavě ležící v prohlubni tvořené několika kameny. Kolem muže je několik žen, z nichž každá je nějakým způsobem spojena s lyrou či *aulou*. Jedná se patrně o Músy, které podněcují verše pronášené hlavou, a které jsou pro muže s věncem neviditelné. Podle specialistky na starořeckou ikonografii Margot Schmidt z basilejského *Antikenmuseum und Sammlung Ludwig* zachycuje scéna sestup, resp. 'sešplhání' muže po lanech do prohlubně, kde se hlava nachází, za účelem dotázání se na věštbu.²⁴ To by dobře korespondovalo se zprávou s Filostrata, podle níž se hlava nacházela v zemské prohlubni (ὀμφαλα).²⁵ Profesoru Faraonovi se zdá přijatelná možnost (vzhledem k tradici uchované v první citované pasáži z Filostrata), že by mužem sestupujícím po laně do jeskyně mohl být známý Řek ze ztraceného epického narativu, který líčí příběh o poradě tohoto muže s Orfeovou hlavou o možném dobytí Tróji. Tímto mužem by prý mohl být samotný Odysseus,²⁶ který nebyl v umění nekromantie (resp. skiomantie), jak víme z Homéra, žádným diletantem:²⁷ sehrál důležitou úlohu při naplnění věštby, podle níž musel být k úspěšnému porazení Tróje získán Filoktétův luk.

Podobná scéna je rovněž zachycena na červenofigurové *hydrii* (ze sbírky profesora Arthura Bernarda Cooka),²⁸ z konce 5. stol. ante, kde je vidět dlouhovlasého mladíka obklopeného žena-

²² *Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig*, BS 481 = M. X. GAREZOU, s.v. *Orpheus*, in: LIMC, VII 1 (1994), no. 68.

²³ F. GRAFEM, Op. cit., p. 93 mylně interpretované jako „kopí“.

²⁴ M. SCHMIDT, *Ein neues Zeugnis zum Mythos vom Orpheushaupt*, in: AK, XV [1972], p. 128-37.

²⁵ Cf. CH. A. FARAONE, *Orpheus' Final Performance: Necromancy and a Singing Head on Lesbos*, in: SIFC, XCVII [2004], p. 9 adn. 8.

²⁶ Ibid., p. 27.

²⁷ Hom. *Od.* XI, 20. Rozdíl mezi nekromatií a skiomantií spočívá v tom, že zatímco u nekromantie je na věštebná *omina* dotazován zemřelý sám, případně jeho část, často speciálně uchovaná hlava (cf. *infra*), jde u skiomantie o dotazování se stínu (σκῆν) zemřelého jako e.g. ve výše citované pasáži z Homéra. Cf. *it.* Aesch. *Pers.* 598, kde je zachycena další slavná skiomantická scéna.

²⁸ E. SIMON, s.v. *Apollon/Apollo*, in: LIMC, II (1984), no. 871.

mi, jak upřeně shlíží na hlavu ležící na zemi pod ním. V jedné ruce svírá lyru, druhou se pak dotýká hlavy vavřínovou větévkou. Sám má na hlavě vavřínový věnec.²⁹

Na poslední scéně, zachycené na poháru z Cambridge,³⁰ je vidět muž s vavřínovou holí. Stojí zezadu nad hlavou vzhlížející ze země, s rukou nataženou nad ní. Naproti němu sedí jiný muž, který něco zapisuje na psací tabulku ve svém klíně. Jedná se patrně o věštby pronášené hlavou, která (nejspíš) patří Orfeovi. O dalších postavách panují určité pochyby. Zapisující muž by mohl být Músaíos,³¹ zatímco muž stojící naproti zdá se být Apollón. S tímto významným detailem - zapisováním věštb na tabulku - se setkáváme i na několika etruských bronzových zrcadlech, na které se alespoň v krátkosti zaměříme nyní.

Nejznámější a patrně také nejzajímavější nálezy představuje etruské bronzové zrcadlo Casucciny, nalezené v Clusiu (dnešní toskánské Chiusi) z ca. 300 ante (om. Kern - Orph. T 866 Bernabé),³² které je v současné době uložené v sienském *Museo archeologico*. Zde je znázorněna Orfeova hlava vzhlížející k několika postavám stojícím okolo, z nichž většina je v rámci *interpretatio etrusca* poměrně spolehlivě identifikovatelná. Nad Orfeovou hlavou se nachází retrográdní etruský nápis URFE (URFE = Orfeus). Na kraji, hlavě nejbližší, stojí muž označený jako UMAELE . Další postavou je EUTURPA = řec. Euterpé), vedle ní stojí další muž nadepsaný jako ATUNIS = řec. Adonis), který však bohužel není kvůli poničení zrcadla v tomto místě vidět. Vousatý muž je nadepsaný INUUE = snad lat. Inuus), nebo IME a žena v pozadí za ním ERAX .³³ Co se inskripce, označující sedící postavu, která evidentně zapisuje věštby pronášené Orfeovou hlavou, týče, nebyla zde donedávna shoda, zda jméno zní

²⁹ A. B. COOK, *Zeus: A Study in Ancient Religion*, p. 101 seq., identifikuje aktéry zobrazení jako Orfea, Apollóna (jeho otce), Kalliopé (jeho matku) a přízrak Eurydiky. Scéna byla ovšem rovněž vykládána v souvislosti s příběhem u Filostrata, jako okamžik, kdy je Orfeově hlavě nakázáno Apollónem, aby ustala ve věštění. Takto e.g. C. ROBERT, *Das orakelnde Haupt des Orpheus*, in: JdI, XXXII [1917], p. 146 seq. contra M. SCHMIDT, *Ein Neues Zeugnis zum Mythos vom Orpheushaupt*, in: AK, XV [1972], p. 130 et seq. Souhlasím nicméně s CH. FARAONEM, in: SIFC, XCVII [2004], p. 11, který tvrdí, že „tyto dvě malby pravděpodobně zobrazují stejnou scénu: muže obklopeného Múzami, který hledí do očí hlavy jakoby se snažil o jistý druh kontaktu s ní, buď natažením své ruky, nebo hole směrem k ní.“

³⁰ ARV² 1401,1.

³¹ Cf. F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung*, p. 11. Paralelu poskytuje e.g. Berol. pap. 13044 (*Orph. fr.* 49 Kern = Orph. F 387 Bernabé), který zachycuje 'orfickou' verzi příběhu o únosu Persefony do Hádu vyprávěnou Orfeem a zapsanou Músaíem. Cf. M. L. WEST, *The Orphic Poems*, p. 24 a 41 adn. 12.

³² I. KRAUSKOPF, s.v. *Aliunea*, in: LIMC, I (1981), no. 2. Cf. IE, no. 33.

³³ Třebaže není zcela jasné komu jména INUUE (či IME) a ERAX vlastně patří, neboť je zde ještě jedno špatně čitelné jméno, které by snad šlo číst jako ETHIAL . Cf. R. D. DE PUMA, *An Etruscan Mirror with the Prophesying Head of Orpheus*, in: RAMPU, LX [2001], p. 22 adn. 12.

𐌰𐌶𐌵𐌹𐌸𐌹𐌸 (ALIUNEA), či 𐌰𐌶𐌵𐌹𐌸𐌹𐌸 (ALPUNEA). Dnes se zdá, že prvně uvedený nápis je správný.³⁴ Je pravděpodobné, že scéna na zrcadle zachycuje okamžik věštby pronášené Orfeovou hlavou, poté, co byla chycena do sítě rybáře Umaelea.³⁵ Kdo měl být tento Umaeles je však stále předmětem dohadů. Z etymologického hlediska je jméno nezřetelné, třebaže bylo samozřejmě učiněno již několik pokusů jej i takto ozřejmit.³⁶ Co se týče funkce Umaela samotného, panuje již mezi vědci v podstatě *consensus omnium*: že Umaeles je haruspex nebo „mytický hrdina, který zjišťuje a vykládá Orfeovy věštby“.³⁷ V každém případě nápis na tabulce, kterou drží Aliunea se bohužel nepodařilo dodnes s jistotou rozluštit. Ve spodní části zrcadla se nachází ženská postava s křídly, která však není nadepsaná, a která je mnohonásobně menší než ostatní. Jedná se patrně o tzv. Lasu - polobožskou bytost většinou ženského pohlaví, která často doprovází Turan (Afrodítu).

Podobnou scénu můžeme rovněž nalézt na tzv. zrcadle z Princetonu,³⁸ původem z Castelgior- gio z roku ca. 300 ante, nyní uloženém v pařížském Louvru.³⁹ Zde jsou zobrazeny čtyři nahé postavy - tři mužské a jedna ženská. Ve spodu se nachází Lasa, nad ní pak hlava Orfea. Žádná z postav není sice inskribovaná, ale vzhledem k výrazným podobnostem se scénou předchozího zrcadla, je tato identifikace téměř jistá. Kompozice obou zrcadel je rovněž takřka identická. Je zde muž (na zrcadle Cassuciny nadepsaný Umaeles), který snad chytil Orfeovu hlavu do sítě, i postava s psací tabulkou. Píšící postava se zdá být na Princetonském zrcadle mužská, na zrcadle předchozím ženská.

Poničené zrcadlo, patrně z Volsíní (ca. 300 ante),⁴⁰ které je nyní ztracené, poskytuje další vodítko pro interpretaci scén zachycených na zrcadlech předchozích. Na pravé straně je vidět postava nadepsaná 𐌲𐌵𐌹𐌸𐌹𐌸 (TALMITHE = snad řec. Palamédes), vedle ní žena v závoji, kterou inskripce označuje jako 𐌸𐌹𐌸𐌹𐌸[𐌸] (ELINAI = Helena). Ta zde nahrazuje Erax. Poslední viditelnou

³⁴ Cf. R. D. DE PUMA, *Op. cit.*, p. 22.

³⁵ Cf. J.-R. JANNOT, *Religion in Ancient Etruria*, p. 31 a ikonografie G. CAMPOREALE, s.v. *Umaele/Umaile*, in: LIMC VIII (1997), no. 158-159.

³⁶ Jméno samotné i charakter scény ovšem podle mého názoru upomíná na mýtus zaznamenaný Konónem (cf. *supra*), podle něž prý Orfeovu hlavu našel jistý rybář u řeky *Melétu*, jejíž jméno je rybářovu nápadně podobné. Domnívám se tak, že není vyloučené, že v rámci *interpretatio etrusca* došlo k přenesení tohoto toponyma na vlastní jméno etruského rybáře.

³⁷ R. D. DE PUMA, *Op. cit.*, p. 27. Stejného názoru je i L. B. VAN DER MEER, *Interpretatio Etrusca*, p. 86, který upozorňuje na Umaelaevu postavu připomínající typickou pózu haruspiků z jiných etruských zrcadel.

³⁸ CSE France, I, *Paris, Musée du Louvre I*, no. 2a (= ES no. 357, A = IE, no. 35).

³⁹ Inv, no. 1724.

⁴⁰ ES II, no. 196 = IE, no. 34.

postavou je mladík jménem **𐌆𐌋𐌌𐌌𐌌** (ZIUMITHE = snad řec. Diomédés). Další zachované inskripce naznačují, že scéna zahrnovala rovněž Umaelea, Alpuneu a Euturpu. Rozdíl oproti zrcadlu Casucciny je v tom, že Zimiuthe zde nahrazuje Inuea a Elinai ženu jménem Erax. Dodejme, že Talmithe byl snad spojován s vynálezem písma.⁴¹

Poslední dvě zrcadla již zachycují jinou scénu, resp. jiné účastníky shromážděné kolem Orfeovy hlavy. Prvním je nepopsané, ale dobře zachované zrcadlo z *London Art Market*, kde jsou znázorněny čtyři postavy z nichž podle atributů (*petasos*, *kérykeion*) lze v prvním případě usuzovat na etruského Turmse (řec. Herma) a Tekum (Athénu) oděnou do *peplu*, s *aigidou* a *gorgoniem*. Další dvě postavy není již tak snadné identifikovat, nicméně R. D. de Puma se domnívá, že jde o Aplua (Apollón), který v pravé ruce svírá vavřínovou větevku a Hercla (Hérakles), který snad drží kyj.⁴²

Na posledním zrcadle z *British Museum of London*,⁴³ které pochází z c. 300 ante, z Castelgiorgio ležícího mezi Bolsenou a Orvietem, není znát Orfeova hlava. Jsou zde však náznaky toho, že scéna se týká stejného tématu. Jedna ze dvou prostředních postav je Umaeles (zde nadepsaný **𐌆𐌋𐌌𐌌𐌌**), třebaže inskripce je nezřetelná. Na jednom kraji pak sedí postava nadepsaná **𐌆𐌌𐌌𐌌𐌌** (TURMS = Hermés), na druhém **𐌆𐌌𐌌𐌌** (APLU = Apollón) a uprostřed, vedle Umaelea pak **𐌆𐌌𐌌𐌌** (ALPNU).⁴⁴ I přes značné poničení zrcadla je patrné, že všechny postavy upřeně sledují předmět (neviditelný), který drží Umaeles v rukou.⁴⁵ S velkou pravděpodobností se může jednat o játra, což by silně potvrdilo domněnku, že Umaeles byl haruspex.⁴⁶

V každém případě všechna tato zrcadla poskytují doklady o tom, že v klasické době byl dobře známý příběh o Orfeově věštecké hlavě, a to nejen mezi Řeky. Přesný kontext scén na etruských zrcadlech sice neznáme, je však možné, že buď představovaly dobrá '*omina*' (či *ostenta*)⁴⁷ pro mladé etruské dívky,⁴⁸ neboť tyto předměty byly častým a oblíbeným svatebním darem. Právě v tomto případě by bylo možné minimálně některé scény interpretovat jako svatbu mytického páru.⁴⁹ Na některých scénách ovšem toto téma chybí, a jak ukázala profesorka Nancy de Grum-

⁴¹ R. D. DE PUMA, *Op. cit.*, p. 23.

⁴² Ibid., p. 23.

⁴³ Inv. no 700. ES IV, no. 34 = IE 36.

⁴⁴ Jinde rovněž jako Alpan, či Alpnu. Cf. R. LAMBRECHTS, s.v. *Alpan*, in: LIMC I (1981), no. 573-76.

⁴⁵ M. CRISTOFANI, *Faone, la testa di Orfeo e l'immaginario femminile*, in: *Prospettiva*, XXXXII [1986], p. 7 seq. se zmiňuje o jistém zrcadle, kde Umaeles drží pytel, či vak, který by snad mohl rovněž obsahovat Orfeovu hlavu.

⁴⁶ L. B. VAN DER MEER, *Interpretatio Etrusca*, p. 86.

⁴⁷ Cf. k věštební terminologii K. BEERDEN, *Worlds Full of Signs*, 110 et seq.

⁴⁸ Cf. N. T. DE GRUMMOND, *Mirrors and Manteia: Themes of Prophecy on Etruscan and Praenestine Mirrors*, p. 27.

⁴⁹ R. D. DE PUMA, *Op. cit.*, p. 27.

mond, mohla být samotná etruská zrcadla používána i jako divinační nástroj.⁵⁰ Orfeova mantická hlava by samozřejmě v takovémto případě představovala příhodnou ilustraci pro takovýto druh zrcadla.

Poté, co jsme věnovali pozornost ikonografického materiálu s tématem Orfeovy věštící hlavy na etruských zrcadlech, vraťme se zpět k Orfeovi, jehož věštící hlava začne nabývat jistých obrysů na pozadí nekromantické praxe starého Řecka. Nejprve je důležité si povšimnout, že Orfeus začal své věštby pronášet až po své smrti, a to z místa, které je k pronášení věšteb takového druhu nad jiné příhodné - totiž z prolákliny, či dutiny v zemi. Podobně jako řecké nekromantické svatyně (νεκρομαντήιον) stály většinou v hrobech, či jeskyních.⁵¹ Je třeba položit si otázku, co přesně zpívá hlava na této starší ikonografické tradici? Nabízí se odpověď, že Orfeovy známé theogonie, nebo magické předpisy, o nichž již byla zmínka. Fritz Graf si nicméně povšiml, že ve známé pasáži z Eurípidovy *Alkéstis*⁵² se vyskytuje jistý (i pro chorální lyriku neobvyklý) výraz, který může tuto pasáž dát do souvislosti s právě prozkoumanými ikonografickými daty. Eurípides zde mluví o destičkách (σανιδῆς), kam 'Orfeův hlas' (Ορφεΐα γῆρυς) vepsal φάρμακα pro lidi. Toto nezvyklé spojení dokáže jistě dobře evokovat představu diktování inkantací, které jsou zapisovány na psací tabulky,⁵³ jak také dokládá obraz zachycený na Cambridgeském poháru i jeho obdoba na etruských zrcadlech. Pozoruhodnou paralelu zde poskytuje nekromantický předpis na získání věštby od ducha zemřelého, skládající se z hexametrového hymnu na slunce,⁵⁴ který končí zajímavým pokynem. PGM VIII, 80-81 et 89-91 Preisendanz-Henrichs:

ἦν γαίης κευθμῶνα μόλης, νεκύων ἐνὶ χώρῳ,
πέμψον μάντιν ἐξ ἁδύτων τὸν ἀληθέα, λίτομαί σε.

⁵⁰ N. T. DE GRUMMOND, *Op. cit.*, p. 56 et seq.

⁵¹ Explicitně byl Orfeus spojován se dvěma věštírnami mrtvých: nekromanteiem v Efýře, známém též jako Acherónt v Thesprótidě, který zmiňuje již Herod. *Hist.* V, 92; cf. *it.* W. EKSCHMITT, *Das Totenorakel von Ephryra*, in: AW, XXIX [1998], p. 225-230, a kudy se podle Paus. *Graec. Descr.* IX, 30, 6 (*Orph. test.* 120 Kern = Orph. T 999 Bernabé) vypravil Orfeus za svou ženou; druhým místem kam byl lokalizována Orfeova podsvětní pout' byla věštírna mrtvých na mysu Tainaron - cf. e.g. Ovid. *Metam.* X, 13 (*Orph. test.* 72 Kern = Orph. T 994 Bernabé); Verg. *Georg.* IV, 466 (om. Kern et Bernabé); Sen. *Herc. fur.* 587 (om. Kern = Orph. T 992 Bernabé), *Herc. Oet.* 1061-1062 (om. Kern et Bernabé); *Orph. Arg.* 41 (*Orph. test.* 224 Kern = Orph. T 711 Bernabé). K věštírnám mrtvých obecně cf. D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy*, p. 17 et seq.

⁵² Eurip. *Alc.* 966-71 (cf. *supra*). Pasáži jsem se již podrobně věnoval v kapitole o Orfeově magickém umění.

⁵³ Jak poznamenává F. GRAF, *Orpheus: A Poet Among Men*, p. 94: „Destičky tedy obsahují magické předpisy pro léčení. To není příliš vzdálené od věšteb: věštby jsou, mezi dalšími věcmi, soustředěné na léčení nemocí, osobních i epidemických.“

⁵⁴ Slunce je zde oslovováno proto, že při své nebeské pouti prochází v noci podsvětím.

(...)

ἔχε ἔγγιστά σου πινακίδα, ἵνα ὅσα λέγει γράψῃς, ἵνα μὴ κοιμη[θ]εῖς
ληθαργήσης.

*Jestliže vstoupíš do dutiny země v zemi mrtvých,
pošli pravdomluvného věšce (mantis) z nejhlubšího nitra (podsvětí),
žádám tě.*

(...)

Měj u sebe destičku, abys mohl zapsat vše, co ti řekne pro případ, že usneš a zapomeneš to.

Ve skutečnosti je ovšem možné rozluštit složitý náboženský vzorec ještě hlouběji. Abychom tak mohli učinit a pokračovat v zamýšlené intenci, bude užitečné se od Orfeova mýtu na okamžik vzdálit, časově i geograficky a přenést se až do dálné Mezopotámie o několik století dříve, abychom učinili krátký exkurz do starověkého pojetí praktikování nekromancie.⁵⁵ Tato odbočka však nebude ani v nejmenším zbytečná, neboť vrhne nové světlo do oné prolákliny, kde nyní zanecháme Orfeovu hlavu.

Starověká Mezopotámie byla kromě kolébky západní civilizace i místem, kde se poprvé začalo užívat písmo. V oblastech mezi Eufratem a Tigridem se rovněž poprvé setkáváme s rozvojem věšebných technik a s věšebnými texty.⁵⁶ Za nejstarší známý rituální předpis pro získávání informací od mrtvých, a také užívání lebky zemřelého k věšebným účelům, je třeba považovat text jedné babylonské klínopisné tabulky z prvního tisíciletí. Evokována je zde sumersko-akkadská solární božská entita UTU/Šamaš, která je žádána, aby přivedla ducha zemřelého z podsvětí.⁵⁷

⁵⁵ Její rozšíření a praktikování v archaickém a klasickém období v Řecku je však stále předmětem dohadů a je rovněž dobře možné, že se odehrávala spíše na úrovni literární imaginace, než v ponurých hrobkách za svitu luny: cf. S. I. JOHNSTON, *Delphi and the Dead*, in: in: S. I. Johnston & P. T. Struck (eds.), *Mantiké, Studies in Ancient Divination*, [Leiden: E. J. Brill 2005], p. 287 et seq.: „zdá se, že (sc. lidé) neměli touhu volat mrtvé zpátky na tento svět, dokonce ani za účelem obdržení informací, které by jinak obdržet nemohli - to jest, netoužili provozovat nekromantii.“ Cf. proti tomu CH. A. FARAONE, *Necromancy Goes Underground*, in: S. I. Johnston & P. T. Struck (eds.), *Mantiké, Studies in Ancient Divination*, [Leiden: E. J. Brill 2005], p. 255 et seq.: „Praxe dotazování se mrtvých k divinačním účelům je široce rozšířená napříč kulturami a silně potvrzená v řeckém světě.“ Cf. it. D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy*, p. 263 et seq.

⁵⁶ Cf. A. L. OPPENHEIM, *Starověká Mezopotámie*, p. 28: „Klínopisná literatura, kterou samotní Mezopotamci považovali za základní a hodnou zachování, se týkala, ať již přímo, nebo nepřímo, činnosti věstců a kněží specializovaných na zařikávací techniky. Jen velmi malá část obsahuje to, co my, jako dědicové západní tradice, rádi považujeme za produkty literární tvořivosti.“

⁵⁷ V první řadě bylo toto božstvo samozřejmě garantem jasu, tepla a dne. Po své denní pouti ovšem na západě sestupovalo rovněž do podsvětí, aby druhý den na východě opět povstalo. Cf. texty in: ANET, p. 386 et seq.

Důležitým prvkem v rituálu je lidská lebka, použitá jako *medium operandi*, skrz nějž promlouvá duch mrtvého:⁵⁸

ˁGIDIM e-ṭú-ˁti li-š[e-l]a-an-ni UZU.SA UG₇ [i-x-x]

gul-gul gul-gul-la-at a-ša-as-[si-ka/ki]

ša ŠA gul-gul-la-ta li-pu-ˁla-an-ni

ˁUTU pe-tu-ú ik-le-t[i]

... *necht' mi přivede* (sc. Šamaš) *ducha z temnoty! Necht' [dá zčástky život (?)] do údí mrtvého muže! Volám [tě], ó lebko lebek!*⁵⁹ *kéž ten který je uvnitř lebky odpoví [mi]. Ó Šamaši, který přinášíš světlo do (dosl. 'otevíráš') temno[ty!]*

Použití lebky pro nekromantický obřad je zcela příznačné.⁶⁰ Důležitý je rovněž okamžik zakončení rituálu, kdy je nekromant vyzván, aby lebku navrátil na původní místo, patrně hrobky, nebo pohřebiště.⁶¹ Lebka je tak odevzdána zpět do funerálního prostoru, z nějž byla vytržena a její 'původní' majitel navrácen do říše mrtvých. Podobně i Orfeova hlava. Poté, co ji Apollón zakáže pronášet věštby, je pohřbena, a takto jaksí také rituálně umlčena. Rituální předpisy magického a divinačního charakteru vykazují dlouhou kontinuitu a různé kulturní vlivy. Navíc studie novodobých badatelů prokazují pravděpodobnost přímého spojení některých pozdně antických řeckých magických rituálů s mezopotamskými magickými předpisy a některými z těch, které přežili v řeckých magických papyrech.⁶² Praxi kefalické nekromancie či používání lebky, případně kostí mrtvých lidí k magickým účelům v mediteránním prostoru, totiž jakýmsi kryptickým způsobem zachycují tzv. Řecké magické papyry.⁶³ Zajímavé je, že často oslovovaným božstvem zde bývá Apollón-Hélios, který podle tehdejších představ prochází, po své denní pouti oblohou a v noci

⁵⁸ BM 36703 obv. (col. ii, 3). Cf. I. FINKEL, *Necromancy in Ancient Mesopotamia*, in: AfO XXIX (1983-84), p. 9.

⁵⁹ Lebka je 'oživována' rituální onkci s použitím masti, jejíž výroba je zde rovněž popsána a doprovázena patričnou inkantací. Fragmentární text ovšem neuvádím celý. Cf. I. FINKEL, *Op. cit.*, p. 9 et seq.

⁶⁰ Jak poznamenává I. FINKEL, *Op. cit.*, p. 14: „Užití lebky jako prostředku pro komunikaci s duchy, at' k jejich přivolání, či zahnání je logické.“

⁶¹ I. FINKEL, *Op. cit.*, p. 14.

⁶² Cf. CH. A. FARAONE, *The Mystodokos and the Dark-Eyed Maidens: Multicultural Influences on a Late-Hellenistic Incantation*, in: M. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, [Leiden: E. J. Brill 1995], p. 297 et seq. a Id., *Ancient Greek Love Magic*, p. 36 et seq.

⁶³ CH. A. FARAONE, *The Collapse of Celestial and Chthonian Realms in a Late Antique 'Apollonian Invocation'* (PGM I 262-347), in: R. S. Boustani & A. Y. Reed (eds.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, [Cambridge: Cambridge University Press 2004], p. 213 et seq. a Id., *Necromancy Goes Underground*, p. 256 et seq., jehož argumenty se zdají dosti přesvědčivé, se domnívá, že nekromancie byla poměrně rozšířeným způsobem věštění, ale že byla z pochopitelných důvodů skrývána za jiné divinační techniky.

podsvětím podobně jako UTU/Šamaš. Je tedy obdařen mocí a schopností přivést i přízrak zemřelého k nekromantovi. V některých z těchto rituálů si má magik nasadit vavřínovou korunu a držet vavřínovou větev - tedy Apollónské emblémy,⁶⁴ patrně proto, aby vystupoval jako věštec tohoto boha, kterého žádá sestoupit do podsvětí a přivolat ducha zemřelého. Následuje invokace Apollóna-Hélie a hymnus v daktylském hexametu (PGM I, 315-25 Preisendanz-Henrichs):

κλῦθι, μάκαρ, κλήζω σε, τὸν οὐρανοῦ ἡγεμονῆα
καὶ γαίης, χάεός τε καὶ Ἄϊδος, ἔνθα νέμονται ...
πέμψον δαίμονα τοῦτον ἐμαῖς ἱεραῖς ἐπαιδαῖς
νυκτὸς ἐλαυνόμενον προστάγμασιν σῆς ὑπ' ἀνάγκης,
οὐπὲρ ἀπὸ σκηνῶν ἐστὶ τόδε, καὶ φρασάτω μοι,
ὅσσα θέλω γνώμησιν, ἀληθείην καταλέξας,
πρηῦν, μελίχιον μὴδ' ἀντία μοι φρονέοντα.
μὴδὲ σὺ μηνίσης ἐπ' ἐμαῖς ἱεραῖς ἐπαιδαῖς,
ἀλλὰ φύλαξον ἅπαν δέμας ἄρτιον ἐς φάος ἐλθεῖν·

*Slyš ó blažený, vzývám tebe, který vládneš nebi
a zemi i Chaosu a Hádu, kde přebývají
[duchové mužů, kteří kdys hleděli ke světlu].
Za mé posvátné hymny pošli mi tento přízrak,
jež se potuluje nocí, aby sloužil tvé vůli,
z jehož vlastního těla (skénos) tato věc (tode) pochází a at' mi poví
zcela popravdě vše, co tíží mou mysl
a pošli jej mírně, laskavě a bez špatného mínění o mě.*

Další verze tohoto hymnu napovídá, že 'tato věc' (τόδε) se vztahuje patrně ke kosti, nebo části těla, která během rituálu leží poblíž nebo je magikem držena v ruce.⁶⁵ Opět se nám zde nabízí pozoruhodná paralela s věstící Orfeovou hlavou, neboť na jedné z váz diskutovaných výše se také nachází muž oděný do Apollónova roucha. I on je vyobrazen s vavřínovým věncem a větévkou, který se sklání k Orfeově hlavě. Podobná invokace Apollóna-Hélie ve spojení s kefalickou

⁶⁴ Cf. T. VÍTEK, *Věštění v antickém Řecku*, I, p. 252 et seq.

⁶⁵ PGM IV, 435-436 Preisendanz-Henrichs: ἐξαιτήσις τῆς πράξεως πρὸς ἡλίου δυσμᾶς, ἔχων | οὐσίαν τοῦ μνημείου, λέγε κτλ. (*Modlitba náležející k postupu: Při západu slunce držíce | pomůcku z brobu, řekni etc.*). Vágní termín οὐσία, který zde překládám jako 'pomůcka' v řeči magických předpisů většinou označoval vlasy, či nehty, či části oděvu náležející osobě, na níž bylo zaklínadlo směřováno (cf. D. JORDAN, *Defixiones from a Well near the Southwest Corner of the Athenian Agora*, in: *Hesperia*, LIV (1985), p. 253 et seq.), v tomto případě se však bezesporu jedná o část kosterních pozůstatků.

nekromancií, se nachází rovněž na několika předpisech, které pocházejí z tzv. 'Pařížského Magického papyru'⁶⁶. První zaklínadlo se nazývá 'Kouzlo přitažlivosti krále Pita nad nějakou lebkou'⁶⁷ (PGM IV, 1928-2005 Preisendanz-Henrichs) a čteme v něm následující (v. 1961):

ἦν γαίης κευθμῶνα μόλης νεκύων τ' ἐπὶ χῶρον,
πέμψον δαίμονα τοῦτον ὅπως μεσάταισιν ἐν ὥραις
νυκτὸς ἐλευσόμενον προστάγμασι σοῖς, ὑπ' ἀνάγκης,
οὐπὲρ ἀπὸ σκήνου κατέχω τόδε· <πάντα μοι ἐκτελέσῃ>
καὶ φρασάτω μοι, τῷ δεῖνα, ὅσα θέλω γνῶμαισιν,
ἀληθεῖη καταλέξῃ πραῦς, μειλίχιος μηδ' ἀντία μοι φρονέοιτο.

*Jestliže vstoupíš (sc. Apollóné-Hélie) do dutiny země⁶⁸ v zemi mrtvých,
a do říše mrtvých, pošli <ke mně> tohoto ducha (daimona touton)
přesně o půlnoci, aby přišel přinucen tvým
příkazem, (duch) z jehož těla (skénús)⁶⁹ držím tento předmět (tode) a at'
řekne mě, takovému jaký jsem, to co chci vědět,
říkaje jen pravdu, laskavě, mírně a bez špatného mínění o mě.*

Záměr předpisu je jasný, přivolat ducha mrtvého za pomoci nějaké části jeho těla, patrně lebky a dotazovat se skrze ni na věšebná *omina*. Další, těsně spjatý magický předpis je ze stejného papyru. Jím tento krátký exkurz do světa pozdně antické magie ukončíme. Jedná se o předpis, kterým je lebce zabráněno v dalším pronášení věšebných znamení, pokud se tazatel již dozvěděl, co potřeboval nebo pokud se lebka ukázala být 'výmluvnější', než bylo žádoucí. (PGM IV, 2125-39 Preisendanz-Henrichs):

<κάτοχος σφραγίδς>
πρὸς τοὺς ἀκαταλλήλους τῶν σκύφων,

⁶⁶ PGM IV, 1928-2144. Cf. k tomu podrobně CH. A. FARAONE, *Necromancy Goes Underground*, p. 257 et seq.

⁶⁷ Řecký název zní Ἀγωγή Πίττος βασιλέως ἐπὶ παντὸς σκύφου, přičemž zde narážíme hned na dvě zajímavosti. Slovo σκύφος, které zde označuje lebku, je jinde v řecké literatuře užívané ve smyslu 'pohár', či 'nádoba' a sloveso ἀγωγή, jehož sémantická hodnota odpovídá v základním významu českému 'vést' referuje v magických předpisech nejčastěji o magickém 'přivedení' ženy k muži (cf. CH. A. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, p. 55 et seq.), zde je však jistě užito ve smyslu 'přivedení' ducha zemřelého z podsvětí. Cf. CH. A. FARAONE, *Necromancy Goes Underground*, p. 257 seq.

⁶⁸ Slovo κευθμῶν označuje jednak 'dutinu', či 'jeskyni' a jednak přeneseně 'podsvětí'. Paralela může být viděna s proláklinou (ρήγμα), z níž věštila Orfeova hlava.

⁶⁹ Variantní čtení zde je κεφαλῆς (hlavy), třebaže čtení σκήνος (tělo, mrtvola) je téměř jisté z dalších výskytů tohoto hymnu (PGM I 319; IV, 449; PGM IV 1946; IV, 2134).

ἔτι δὲ καὶ τὸ μὴ λέγειν μηδὲ ἐν πάνυ
ποιεῖν τούτω<ι>· σφράγιζε τὸ στόμα
τοῦ σκύφου ἀπὸ ρύπου θυρῶν Ὀσίρεως
καὶ θηκῶν χώμα<τος>.

Ochranná pečeť

pro lebky jež nejsou vhodné (i.e. pro divinaci)

a rovněž pro zabránění (i.e. jim v) mluvení, nebo děláni

vůbec čehokoliv z těchto věcí (i.e. dávání předpovědí). Zapečet' ústa

lebky hlínou ze dveří (sc. chrámové márnice) Osiridovy

a z navýšení (překrývající) broby.

Tímto jednoduchým rituálem je lebka - poté, co byla exhumována a její vlastník magickým zaklínáním přinucen pronášet věšebná *omina* - opět symbolicky pohřbena. Zaplněním jejích úst hlínou pocházející z nějakého funerálního prostoru. S obdobným příkazem se setkáváme na výše zmiňovaném babylónském zaklínání a v jistém smyslu podobné je i to, jak Orfeova hlava, která byla nadána věšteckým uměním, byla umlčena Apollónem a pohřbena.⁷⁰

V širším kontextu tradic o mantických hlavách v předkřesťanských náboženstvích západní a severozápadní Evropy i v užším kontextu řeckých (zejména pak východořeckých) tradic zdá se být možné hovořit v souvislosti s mýtem o Orfeově věšebné hlavě jako o reziduu nekromantické praxe, která se šířila ze starověké Mezopotámie.

⁷⁰ Cf. CH. A. FARAONE, *Orpheus' Final Performance*, p. 21.

ZÁVĚR

Na předchozích stranách jsem se pokusil zachytit a zrekonstruovat hlavní rysy Orfeova mýtu. Zbývá si položit otázku, jaké závěry můžeme nyní vyvodit. Viděli jsme, že jeho postava prostupovala mnoho rovin mytologicko-náboženských struktur: od polobožského hudebníka, účastníka plavby Argonautů, mága a věštce, zasvětila do tajných obřadů a mužských válečnických spolků, až po jeho sestup do podsvětí a drastickou smrt.

V minulosti se mnoho badatelů pokoušelo nalézt společného jmenovatele všech prvků a pokusit se odpovědět na otázku, kdo Orfeus vlastně vůbec byl, respektive, kde je třeba hledat jeho původ. Hypotéz se objevilo mnoho. Někteří se domnívali, že byl původním chtonickým božstvem, jiní v něm viděli historickou, nebo alespoň polomytickou postavu - jakéhosi řeckého misionáře hlásajícího náboženství v barbarských končinách. Další o něm pak uvažovali jako o projekci jeho historických následovníků¹ do mytické roviny. Ještě jiní pak dokonce uvažovali o transkulturních přenosech a spatřovali v něm jakéhosi řeckého 'šamana'. Tato hypotéza je založena na mnohem serióznějších základech, než by se mohlo zdát. Okouzlování zvířat, věštění, magie spojená s léčitelstvím, cesta do podsvětí pro uloupenou duši, smrt roztrháním, rituály přechodu (reprezentované v Orfeově příběhu cestou Argonautů) či věštící hlava - to jsou prvky, které bychom mohli rovněž nalézt v šamanismu. Některé velmi snadno, jiné obtížněji.

Kromě 'šamanské' interpretace si velkou vážnost v posledních letech získala teorie Fritze Grafa, podle níž je třeba Orfeův původ hledat v archaických rituálech iniciace do mužských válečnických spolků.

Domnívám se, že to co je na postavě Orfea tak zajímavé a jedinečné, je skutečnost, že v sobě dokáže všechny tyto prvky spojovat. Každá z interpretací jeho postavy pak vyzdvihuje některé aspekty a jiné naopak umenšuje, aby bylo možné ji vměstnat do přesného typologického rámce. Mám však dojem, že Orfeus se všem těmto pokusům brání, stejně jako se bránil božskému řádu,

¹ Řeč je samozřejmě o tzv. 'orficích', ať již si pod tímto pojmem představíme cokoliv od uzavřených náboženských sekt a spolků, až po filosofující jednotlivce (či skupiny), ovlivněné myšlenkami a spisy, které byly s Orfeem v antice spojovány.

když zemřela jeho žena Eurydika. Ostatně jeho schopnost všechny sledované roviny propojovat stála, podle mého mínění, za důvodem proč v historické době mohly vznikat ony četné myšlenkové proudy (často rozdílného charakteru), které se k němu odvolávaly jakožto ke garantovy své starobylosti a výlučnosti. S jeho jménem tak byla dávána do souvislosti různá mystéria a božské kultury spojené s uctíváním Apollóna a Dionýsa, náboženská a filosofická literatura nejrozličnějšího druhu a zcela specifické a originální eschatologické představy, postavené na blaženém osudu zasvěcenců v podsvětí.

Co se Orfeovy mytologie týče, dospěl jsem k závěru, že většina témat tvořících společně strukturu jeho příběhu, pochází z doby mnohem starší než je ta, v níž se o nich poprvé dozvídáme z antických pramenů. Na základě vyprávění o Orfeově účasti na plavně Argonautů to ostatně přesvědčivě ukázal Martin Litchfield West v článku, v němž se naposledy před svou smrtí, letošního 13. července, k postavě Orfea vyjádřil.² Slovy tohoto vynikajícího badatele, který značnou část své odborné práce zaměřil právě na otázku Orfea a orfismu, také tuto naši práci zakončíme. „Orfeova účast na expedici Argonautů není nutně jediným archaickým elementem v jeho mýtu. Schopnost očarovat svým zpěvem zvířata a stromy; téměř úspěšné vyvedení jeho ženy z Hádu či jeho zavraždění thráckými ženami. Všechna tato témata, opěvovaná v 5. stol., mohou být mnohem starší, třebaže je nemožné vysledovat jejich stopy tak daleko, jako u příběhu Argonautů. To nové v 6. stol. je, jak věřím, jeho povýšení na proroka spásy a skladba kosmologické a náboženské poesie pod jeho jménem - jedním slovem: orfismus.“

² M. L. WEST, *Orpheus and the Argonauts*, in: A. Bernabé & F. Casadesús & M. A. Santamaria (eds.), *Orfeo y el Orfismo ~ nuevas perspectivas*, [Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes 2010], p. 22 seq.

Seznam zkratk

A. Seznam zkratk citovaných edicí

- AGP, *Anthologia Graeca Palatina*, I-IV, ed. H. Beckby, München: B. G. Teubner 1965-68²
- ALG, *Anthologia Lyrica Graeca*, I-II, ed. E. Diehl, Lipsiae: B. G. Teubner 1925
- ANEP, *Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, Princeton: Princeton University Press 1954
- ANET, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, Princeton: Princeton University Press 1955
- Berol. Pap., *Papyrus Berolinensis*
- CSE, *Corpus Speculorum Etruscorum*
- EDG, *Etymological Dictionary of Greek*, I-II, ed. L. van Beek, Leiden/Boston: E. J. Brill 2010
- EDL, *Etymological Dictionary of Latin*, ed. M. de Vaan, Leiden/Boston: E. J. Brill 2008
- EDPC, *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*, ed. R. Matasovič, Leiden/Boston: E. J. Brill 2009
- EG, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, ed. G. Kaibel, Berlin: G. Reimer 1878
- ER, *Encyclopaedia of Religion*, I-XV, ed. L. Jones (ed.), Detroit: Macmillan Reference USA 2005²
- ES, *Etruskische Spiegel*, I-V, ed. E. Gerhard & G. Körte, 1843-97
- FGH, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, ed. F. Jacoby, Berlin/Leiden 1923-58
- FVS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III (odkaz na zlomky DK), ed. H. A. Diels & W. Kranz, Dublin/Zürich: Weidmann 1971-72
- IC, *Inscriptiones Creticae*, I-IV, ed. M. Guarducci, Berlin/Roma 1935 - 50
- IE, *Interpretatio Etrusca, Greek Myths on Etruscan Mirrors*, ed. L. B. van der Meer, Amsterdam: J. C. Gieben 1995
- IG, *Inscriptiones Graecae*, Berlin, 1863 - do současnosti
- LIMC, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I-X, Zurich 1981-1999
- OCD, *The Oxford Classical Dictionary*, ed. S. Hornblower & A. Spawforth, & E. Eidinow, Oxford: Oxford University Press 2012
- Ox. Pap., *Oxyrhynchus papyri*, London 1898 - do současnosti
- PGM, *Papyri Graecae Magicae*, I-II, ed. K. Preisendanz & E. Heitsch, Studgardie 1973-1974 (= *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, I-II, Hrsg. A. Henrichs, Monachii 2001)
- PMG, *Poetae melici Graeci*, ed. D. L. Page, Oxford: Clarendon Press 1962

RE, *Realencyklopädie der classischen Alterumswissenschaft*, ed. A. von Pauly & G. Wisova , Stuttgart 1894-1937

RL, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I-X, Hrsg. W. H. Roscher & K. Ziegler, Leipzig 1884-1907

SEG, *Supplementum Epigraphicum Graecum*, I-XXV, ed. H. W. Pleket & R. S. Stroud et al., Leiden/Amsterdam 1923-1971 (*Supplementum Magicum*, Vol. 1-2 [Papyrologica Coloniensia, vol. XVI/1-2], ed. R. W. Daniel & F. Maltomini, Opladen 1990-1992)

TGF, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, ed. J. A. Nauck, Leipzig: B. G. Teubner 1889²

B. Seznam zkratek citovaných periodik

A&A, *Antike und Abendland*

AC, *Acta Classica*

AfO, *Archiv für Orientforschung*

AGP, *Archiv für Geschichte der Philosophie*

AJA, *American Journal of Archeology*

AJP, *American Journal of Philology*

AK, *Antike Kunst*

AM, *Athenische Mittheilungen - Mittheilungen des Kaiserlich Deutschen Archaeologischen Instituts Athenische Abtheilung*

AW, *Antike Welt*

AZ, *Archäologische Zeitung*

BAGB, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*

BCH, *Bulletin de Correspondance Hellenique*

BICS, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*

BNF, *Beiträge zur Namenforschung*

CA, *The Classical Antiquity*

CP, *The Classical Philology*

CQ, *The Classical Quarterly*

CR, *The Classical Review*

EC, *Les Études Classiques*

GRBS, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*
 HJ, *Haemus Journal*
 HSCP, *The Harvard Studies in Classical Philology*
 HTR, *The Harvard Theological Review*
 JHS, *Journal of Hellenic Studies*
 JIES, *The Journal of Indo-European Studies*
 JKP *Jahrbücher für klassische Philologie*
 JRS, *Journal of Roman Studies*
 MAHEF, *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école française à Rome*
 MH, *Museum Helveticum*
 RAMPU, *Record of the Art Museum Princeton University*
 REG, *Revue des Études Grecques*
 RHR, *Revue de l'histoire des religions*
 RM, *Rheinisches Museum*
 SC, *Studia Celtica*
 SIFC, *Studi Italiani di Filologia Classica*
 SPAW, *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*
 TAPA, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*
 ZCP, *Zeitschrift für Celtische Philologie*
 ZPE, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*
 ZVK, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*

BIBLIOGRAFIE

- AITKEN, E. B. & MACLEAN, J. K. B. (eds.), *Philostratus's Heroikos: Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, London/Boston: E. J. Brill 2004
- ARCHIBALD, Z. H., *The Odrysian Kingdom of Thrace: Orpheus Unmasked*, Oxford: Clarendon Press 1998
- BEERDEN, K., *Worlds Full of Signs. Ancient Greek Divination in Context, (Religions in Graceo-Roman World 176)*, Leiden/Boston: E. J. Brill 2013
- BERNABÉ, A. & CASADESÚS, F. & SANTAMARIA, M. A. (eds.), *Orfeo y el Orfismo ~ nuevas persepctivas*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes 2010
- BERNABÉ, A. & HERRERO DE JÁUREGUI, M. & JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. & MARTÍN-HERNÁNDEZ, R. (eds.), *Redefining Dionysos*, Berlin/Boston: W. De Gruyter 2013
- BIERL, A. & MÖLLENDORFF, P. VON (Hrsg.), *Orchestra: Drama - Mythos - Bühne, Festschrift für Hellmut Flasbar an läßlich seines 65. Geburtstages*, Stuttgart: B. G. Teubner 1994
- BLATTER, R., s.v. *Argonautai*, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, II/1 (1984)
- BÖHME, R., *Der Sänger der Vorzeit. Drei Kapitel zur Orpheusfrage*, Bern/München Francke Verlag 1980
- BORGEAUD, P. (éd.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève: Libraire Droz 1991
- BOULANGER, A., *L'Orphisme dans les Argonautiques d'Orphée*, in: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, XXII (1929), 30–46
- BOWRA, C. M., *On Greek Margins*, Oxford: Clarendon Press 1970
- BOWRA, C. M., *Orpheus and Eurydice*, in: *The Classical Quarterly*, N.S., II (1952), 113–126 (= C. M. Bowra, *On Greek Margins*, [Oxford: Clarendon Press 1970], 213–232)
- BREMMER, J. N., *Don't look back: from the wife of Lot to Orpheus and Eurydice*, in: D. Noort E. & Tigchelaar (eds.), *Sodom's Sin. Genesis 18-19 and its Interpretation*, [Leiden/Boston: E. J. Brill 2004], 131–145 (= J. N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, [Leiden: E. J. Brill 2008], 117–132 dle kterého cituji)
- BREMMER, J. N., *An Enigmatic Indo-European Rite: Pederasty*, in: *Arethusa*, XIII/2 (1980), 279-298
- BREMMER, J. N., *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton: Princeton University Press 1987
- BREMMER, J. N., *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Leiden: E. J. Brill 2008

- BREMMER, J. N., *The Importance of the Maternal Uncle and Grandfather in Archaic and Classical Greece and Early Byzantium*, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, L (1983), 173–186
- BREMMER, J. N., *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin/Boston: W. De Gruyter 2014
- BREMMER, J. N. (ed.), *Interpretation of Greek Mythology*, London/New York: Routledge 1990²
- BREMMER, J. N., *Orpheus: From Guru to Gay*, in: P. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, [Genève: Librairie Droz 1991], 13–30
- BREMMER, J. N. & ERSKINE, A. (eds.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2010
- BREMMER, J. N. & HORSFALL, N., *Roman Myth and Mythography*, London: University of London Institute of Classical Studies 1987
- BURKERT, W., *Jason, Hypsipyle, and New Fire at Lemnos: A Study in Myth and Ritual*, in: E. B. Aitken & J. K. B. Maclean (eds.), *Philostratus's Heroiko: Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, [London/Boston: E. J. Brill 2004], 99–123 (= in: *Classical Quarterly*, N.S., XX/1 [1970], 1–16)
- BURKERT, W., *Kleine Schriften*, I–III, [Hrsg. F. Graf & Ch. Riedweg et al.], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001–2006
- BURKERT, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, MA: 1972
- BURKERT, W., *The Orientalizing revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press 1998
- BURKERT, W., *Orpheus, Dionysos und die Euneiden in Athen: Das Zeugnis von Euripides' Hypsipyle*, in: A. Bierl & P. von Möllendorff (Hrsg.), *Orchestra: Drama - Mythos - Bühne, Festschrift für Hellmut Flashar anlässlich seines 65. Geburtstages*, [Stuttgart: B. G. Teubner 1994], 44–49 (= in: W. Burkert, *Kleine Schriften III - Mystica, Orphica, Pythagorica*, [Hrsg. F. Graf & Ch. Riedweg et al., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006], 112–119)
- BUSH, S., *Orpheus bei Apollonios Rhodios*, in: *Hermes*, CXXI/3 (1993), 301–324
- CAMPOREALE, G., s.v. *Umale/Umaile*, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, VIII (1997)
- CLAUSS, J. J., *The Best of the Argonauts: The Redefinition of the Epic Hero in Book 1 of Apollonius's Argonautica*, Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press 1993
- COLE, S. G., *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace*, Leiden: E. J. Brill 1984
- CONTE, G. B., *Aristaeus, Orpheus, and the Georgics: Once Again*, in: S. Spence (ed.), *Poets and Critics Read Virgil*, [New Haven: Yale University Press 2001], 44–63 (= in: G. B. Conte, *The Poetry of Pathos: Studies in Virgilian Epic*, [Oxford: Oxford University Press 2007], 123–149)
- CONTE, G. B., *The Poetry of Pathos: Studies in Virgilian Epic*, Oxford: Oxford University Press 2007 (orig. *Virgilio: L'epica del sentimento*, Turin: Einaudi 2002)

- COOK, A. B., *Zeus: A Study in Ancient Religion*, I-III, Cambridge: Cambridge University Press 1914-1925
- COSMOPOULOS, M. B. (ed.), *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London/New York: Routledge 2003
- CRISTOFANI, M., *Faone, la testa di Orfeo e l'immaginario femminile*, in: *Prospettiva*, XXXXII (1986), 2–12
- DARCQUE, P., *Les vestiges mycéniens découverts sous le Telestérion d'Éleusis*, in: *Bulletin de correspondance hellénique*, CV/2 (1981), 593–605
- Debiasi, A., *Eumeli Corinthii fragmenta neglecta?*, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, CLIII (2005), 43–58
- DEBIASI, A., „Poxy“ LIII 3698: *Eumeli Corinthii fragmentum novum?*, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, CXLIII (2003), 1–5
- DEONNA, W., *Orphée et l'oracle de la tête coupée*, in: *Revue des Études Grecques*, XXXVIII/174 (1925), 44–69
- DETIENNE, M., *The myth of 'Honeyed' Orpheus*, in: L. Gordon (ed.), *Myth, Religion and Society: Structuralist essays by M. Detienne, L. Gernet, J.-P. Vernant and P. Vidal-Naquet*, [Cambridge-London-New York/Paris: Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'homme 1981], 95–109
- DETIENNE, M., *The Writing of Orpheus: Greek Myth in Cultural Context*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 2003
- DICKIE, M. W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London/New York: Routledge 2003
- DICKIE, M. W., *Poets as Initiates in the Mysteries: Euphorion, Philicus and Posidippus*, in: *Antike und Abendland*, XLIV (1998), 49–77
- DIELS, H. A., *Ein gefälschtes Pythagorasbuch*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, III (1890), 451–472 (= *Kleine Schriften*, p. 266–287)
- DIELS, H. A., *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, [Hrsg. W. Burkert], Hildesheim: G. Olms 1969
- DIETERICH, A., *De hymnis Orphicis capitula quinque*, Marburg: Elwert 1891 (= *Kleine Schriften*, p. 69–110)
- DIETERICH, A., *Kleine Schriften*, Leipzig/Berlin: G. B. Teubner 1911
- DILLERY, J., *Chresmologues and Manteis: Independent Diviners and the Problem of Authority*, in: S. I. Johnston & P. T. Struck (eds.), *Mantikê, Studies in Ancient Divination*, [Leiden: E. J. Brill 2005], 167–231
- DILLON, M. (ed.), *Early Irish Society*, Dublin: Colm O'Lochlainn for the Cultural Relations Committee of Ireland 1954

- DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press 1951 (česky: *Řekové a iracionálno*, Praha: OIKOYMENH 2000, podle kterého cituji.)
- EDMONDS, R. G., *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*, Cambridge/New York: Cambridge University Press 2013
- EDMUNDS, L. (ed.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1991
- EDWARDS, I. E. S. & GADD, C. J. & HAMMOND, N. G. L. et al. (eds.), *The Cambridge Ancient History*, I–XIII, Cambridge: Cambridge University Press 2007
- EISLER, R., *Orpheus the Fisher: Comparative Studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism*, London: J. M. Watkins 1921
- EKSCHMITT, W., *Das Totenorakel von Ephyra*, in: *Antike Welt*, XXIX/3 (1998), 225–30
- ELIADE, M., *Od Zalmoxida k Čingischánovi*, Praha: Argo 1999
- ELIADE, M., *Šamanismus a archaické techniky extáze*, Praha: Argo 1997
- ESTELL, M., *Orpheus and Rbhu revisited*, in: *The Journal of Indo-European Studies*, XXVII/3–4, (1999) 327–333
- FARAONE, CH. A., *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1999
- FARAONE, CH. A., *Aristophanes, Amphiaraus, Fr. 29 (Kassel-Austin): Oracular Response or Erotic Incantation?*, in: *The Classical Quarterly*, N.S., XLII/2 (1992), 320–327
- FARAONE, CH. A., *The Collapse of Celestial and Chthonic Realms in a Late Antique „Apollonian Invocation“ (PGM I 262–347)*, in: R. S. Boustani & A. Y. Reed (eds.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, [Cambridge: Cambridge University Press 2004], 213–232
- FARAONE, CH. A., *Mystery Cults and Incantations: Evidence for Orphic Charms in Euripides' Cyclops 646–48?*, in: *Rheinisches Museum*, CLI/2 (2008), 127–142
- FARAONE, CH. A., *The Mystodokos and the Dark-Eyed Maidens: Multicultural Influences on a Late-Hellenistic Incantation*, in: M. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, [Leiden: E. J. Brill 1995], 297–333
- FARAONE, CH. A., *Necromancy Goes Underground: The Disguise of Skull- and Corpse-Divination in the Paris Magical Papyri (PGM IV 1928–2144)*, in: S. I. Johnston & P. T. Struck (eds.), *Mantikê, Studies in Ancient Divination*, [Leiden: E. J. Brill 2005], 255–282
- FARAONE, CH. A., *Orpheus' Final Performance: Necromancy and a Singing Head on Lesbos*, in: *Studi Italiani di Filologia Classica*, XCVII (2004), 5–27
- FARAONE, CH. A., *Twisting and turning in the prayer of the Samothracian initiates (Aristophanes Peace 276–279)*, in: *Museum Helveticum*, LXII/1 (2005), 30–50
- FAULKNER, A. (ed.), *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*, Oxford/New York: Oxford University Press 2011

- FINKEL, I., *Necromancy in Ancient Mesopotamia*, in: *Archiv für Orientforschung*, XXIX-XXX (1983-84), 1–17
- FLOWER, M. A., *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 2008
- FONTENROSE, J., *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley, CA: University of California Press 1981
- FONTANIER, J.-M., *Sur la mystérieuse disparition d'Eurydice (Virgile, Georg., 4, 453-527)*, in: *Les Études Classiques*, LXVIII/4 (2000), 355–370
- FORD, P. K., *Branwen: A Study of Celtic Affinities*, in: *Studia Celtica*, XXII-XXIII (1987-1988), 29–41
- FOWLER, R. L., *Early Greek Mythography*, I-II, Oxford: Oxford University Press 2000-2013
- FRANKLIN, J. C., *The Wisdom of the Lyre: Soundings in Ancient Greece, Cyprus and the Near East*, in: E. Hickmann & A. A. Both & R. Eichmann (Hrsg.), *Musikarchäologie in Kontext: Archäologische Befunde, historische Zusammenhänge, soziokulturelle Beziehungen*, [Rahden: Leidorf 2006], 379–398
- GANTZ, T., *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press 1993
- GARCÍA ROMERO, F., ἄμουςότερος Λειβηθρίων (OF 1069), in: M. H. de Herrero de Jáuregui & A. I. Jiménez San Cristóbal & M. A. Santamaria et al. (eds.), *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments*, [Berlin/Boston: W. De Gruyter 2011], 339–343
- GAREZOU, M.-X., *Orpheus*, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, VII, 1 (1994), 81–105
- GENTILI, M. D. (ed.), *Aspetti e problemi della produzione degli specchi etruschi figurati. Atti dell'incontro internazionale di studi*, Roma: Arcane 2000
- GORDON, L., (ed.), *Myth, Religion and Society: Structuralist essays by M. Detienne, L. Gernet, J.-P. Vernant and P. Vidal-Naquet*, Cambridge-London-New York/Paris: Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'homme 1981
- GRAF, F., *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin/New York: W. De Gruyter 1974
- GRAF, F., *Lesser Mysteries - no less mysterious*, in: M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries, The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, [London: Routledge 2003], 241–262
- GRAF, F., *Nordionische Kulte: Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulte von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Roma: Schweizerisches Institut in Rom, 1985
- GRAF, F., *Orpheus: A Poet Among Men*, in: J. N. Bremmer (ed.), *Interpretation of Greek Mythology*, [London/New York: Routledge 1990²], 80–106

- GRUMMOND, N. T. DE, *Mirrors and Manteia: Themes of Prophecy on Etruscan and Praenestine Mirrors*, in: M. D. Gentili (ed.), *Aspetti e problemi della produzione degli specchi etruschi figurati. Atti dell'incontro internazionale di studi*, [Roma: Arcane 2000], 26–67
- GRUPPE, O., s.v. *Orpheus*, in: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, III/1 (1897-1902), 1058–1207
- GUTHRIE, W. K. C., *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, Princeton, NJ 1993
- HAMMOND, N. G. L., *A History of Macedonia*, I-III, Oxford: Clarendon Press 1972-1988
- HAMMOND, N. G. L., *Illyris, Epirus and Macedonia: III Macedonia*, in: I. E. S. Edwards & C. J. Gadd & N. G. L. Hammond et al. (eds.), *The Cambridge Ancient History*, III/3 [Cambridge: Cambridge University Press 2007], 261–285
- HARTWIG, P., *Neue Unterweltdarstellungen auf griechischen Vasen*, in: *Archaeologische Zeitung*, XLII (1884), 253–272
- HEATH, J., *The Failure of Orpheus*, in: *Transactions of the American Philological Association*, CXXIV (1994), 163–196
- HENRICHs, A., *Dionysos: One or Many?*, in: A. BERNABÉ, & M. HERRERO DE JÁUREGUI & A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL R. & MARTÍN-HERNÁNDEZ (eds.), *Redefining Dionysos*, [Berlin/Boston: W. De Gruyter 2013], 554–582
- HENRICHs, A., *Three Approaches to Greek Mythography*, in: J. N. BREMMER (ed.), *Interpretation of Greek Mythology*, [London/New York: Routledge 1990²] 242–277
- HENRY, P. L., *Furor Heroicus*, in: *Zeitschrift für celtische Philologie*, XXXIX (1982), 235–242
- HERRERO DE JÁUREGUI, M. & JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. & SANTAMARIA, M. A. et al. (eds.), *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments in Honour of Alberto Bernabé, (Sozomena: Studies in the recovery of ancient texts 10)*, Berlin/Boston: W. De Gruyter 2011
- HEURGON, J., *Daily life of the Etruscans*, London: Phoenix 2002
- HEURGON, J., *Orphée et Eurydice avant Virgile*, in: *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école française à Rome*, XLIX/1 (1932), 6–60
- HICKMANN, E. & BOTH, A. A. & EICHMANN, R. (Hrsg.), *Musikarchäologie in Kontext: Archäologische Befunde, historische Zusammenhänge, soziokulturelle Beziehungen, (Studien zur Musikarchäologie, Vol. 5)*, Rahden: Leidorf 2006
- HORDEN, P. (ed.), *Music and Medicine: The History of Musical Therapy since Antiquity*, Aldershot: Ashgate 2000
- HORBLOWER, S. & Spawforth, A. & Eidinow, E. (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford: Oxford University Press 2012

- HUNTER, R. & RUTHERFORD, I. (eds.), *Wandering Poets in Ancient Greek Culture: Travel Locality and Pan-Hellenism*, Cambridge: Cambridge University Press 2009
- CHADWICK, N. K., *Poetry and Prophecy*, Cambridge: Cambridge University Press 1942
- CHRISTOPOULOS, M. & KARAKANTZA, E. D. & LEVANIUK, O. (eds.), *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Lanham, MD: Lexington Books 2010
- ILIEV, J., *Oracles of Dionysos in Ancient Thrace*, in: *Haemus Journal*, II (2013), 61–70
- ISLER-KERÉNYI, C., *Dionysos in Archaic Greece: An Understanding through Images*, (*Religions in the Graeco-Roman World*, Vol. 160), Leiden/Boston: E. J. Brill 2007
- JACOBSON, H., *Aristaeus, Orpheus, and the Laudes Galli*, in: *The American Journal of Philology*, CV/3 (1984), 271–300
- JANNOT, J.-R., *Religion in Ancient Etruria*, Madison: University of Wisconsin Press 2005
- JOHNSTON, P. A., *Eurydice and Proserpina in the Georgics*, in: *Transactions of the American Philological Association*, CVII (1977), 161–172
- JOHNSTON, S. I., *Delphi and the Dead*, in: S. I. Johnston & P. T. Struck (eds.), *Mantiké, Studies in Ancient Divination*, [Leiden: E. J. Brill 2005], 283–306
- JOHNSTON, S. I., *Hekate Soteira: a Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta, GA: Scholar's Press 1990
- JOHNSTON, S. I. & STRUCK, P. T. (eds.), *Mantiké, Studies in Ancient Divination*, (*Religions in the Graeco-Roman World*, Vol. 155), Leiden: E. J. Brill 2005
- JONES, C. P., *Stigma: Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity*, in: *The Journal of Roman Studies*, LXXVII (1987), 139–155
- JONES, L. (ed.), *Encyclopaedia of Religion*, I–XV, Detroit: Macmillan Reference USA 2005²
- JORDAN, D. R., *Defixiones from a Well near the Southwest Corner of the Athenian Agora*, in: *Hesperia*, LIV/3 (1985), 205–255
- JOURDAN, F., *Orphée, sorcier ou mage?*, in: *Revue de l'histoire des religions*, CCXXV/1 (2008), 5–36
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, I–V, Paris: Klincksieck 1968–1980
- KARANIK, A., *Inside Orpheus' Songs: Orpheus as an Argonaut in Apollonius Rhodius' Argonautica*, in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, L/3 (2010), 391–410
- KERN, O., *Orpheus: eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin: Weidmann 1920
- KERN, O., *Die Religion der Griechen*, I–III, Berlin: Weidmann 1926–38
- KERN, O., *rezens.* [W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*], in: *Gnomon*, XI/9 [1935], 473–478
- KERSHAW, K., *The One-Eyed God: Odin and the (Indo-) Germanic Männerbünde*, Washington, D.C.: Institute for the Study of Man 2000

- KIVILO, M., *Early Greek Poets' Lives. The Shaping of the Tradition*, (Mnemosyne Supplement 322), Leiden/Boston. E. J. Brill 2010
- KOKOLE, M. & MUROVEC, B. & KOS, M. Š. & TALBOT, M. (eds.), *Mediterranean Myths from Classical Antiquity to the Eighteenth Century*, Ljubljana: Zrc SAZU 2006
- KRAUSKOPF, I., s.v. *Aliunea*, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I/1 (1981)
- KRAUSKOPF, I., s.v. *Antigone*, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I/1 (1981)
- KRAUSKOPF, I., s.v. *Apollo/ Applu*, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I/1 (1981)
- LAMBRECHTS, R., s.v. *Alpan*, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I (1981)
- LARSON, J., *Ancient Greek Cults: A Guide*, New York/London Routledge 2007
- LE ROUX, F. & GUYONVARC'H, CH.-J. *Les Druides*, Rennes: Ouest-France Université 1986
- LE ROUX, F., *Têtes coupées et religion celtique*, in: *Ogam*, XVI (1964) 451–453
- LEE, M. O., *Mystic Orpheus: Another Note on the Three-Figure Reliefs*, in: *Hesperia*, XXXIII/4 (1964), 401–404
- LEE, M. O., *Virgil as Orpheus A Study of the Georgics*, Albany, NY: State University of New York Press 1996
- LENSCHAU, T., s.v. *Polykrates*, in: Pauly-Wissowa (Hrsg.), *Realencyklopädie der classischen Alterumswissenschaft*, XXI (1952), col. 1726–1735
- LÉVY-BRUHL, L., *Myšlení člověka primitivního*, Praha: Argo 2000
- LIAPIS, V. J., *Zeus, Rhesus, and the Mysteries*, in: *The Classical Quarterly*, N.S., LVII/2 (2007), 381–411
- LINFORTH, I. M., *The Arts of Orpheus*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1941
- LINFORTH, I. M., *Two Notes on the Legend of Orpheus*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, LXII (1931), 5–17
- LOBECK, CH. A., *Aglaophamus sive De theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Regimonti Prussorum [Königsberg]: sumtibus Fratrum Borntraeger 1829
- LOUDEN, B., *Homer's Odyssey and the Near East*, Cambridge/New York: Cambridge University Press 2011
- MAASS, E., *Orpheus: Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, München: C. H. Beck 1895
- MAC CANA, P., *Head: The Celtic Head Cult*, in L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, VI, [Detroit/New York: Macmillan Reference, 2005], 3806–3807
- MACÍAS, S., *Pharmaka: Medicine, Magic and Folk Medicine in the Work of Euripides*, in: P. OLMOS (ed.), *Greek Science in the Long Run: Essays on the Greek Scientific Tradition (4th c. BCE–17th c. CE)*, [Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2012], 249–264

- MARKANTONATOS, A., *Euripides' „Alceſtis“: Narrative, Myth, and Religion*, Berlin/New York: W. De Gruyter 2013
- MARCOVICH, M., *Phanocles ap. Stob. 4, 20, 47*, in: *The American Journal of Philology*, C/3 (1979), 360–366 (= M. Marcovich, *Studies in Greek Poetry*, [Atlanta: Scholars Press 1991], 165–171)
- MARCOVICH, M., *Studies in Greek Poetry*, Atlanta: Scholars Press 1991
- MARINČIČ, M., *The Poetics of the Argonaut Voyage: Shamanism, Sorcery and Art*, in: M. Kokole & B. Murovec & M. Š. Kos & M. Talbot (eds.), *Mediterranean Myths from Classical Antiquity to the Eighteenth Century*, [Ljubljana: Zrc SAZU 2006], 83–101
- MAUERHOFER, K., *Der Hylas-Mythos in der antiken Literatur*, München/Leipzig: K. G. Saur 2004
- MEULI, K., *Scythica*, in: *Hermes*, LXX (1935), 121–176
- MEYER, M. & MIRECKI, P. (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden: E. J. Brill 1995
- MILES, M. M., *The Athenian Agora: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens: Vol. XXXI, The City Eleusinion*, Princeton/New Jersey: The American School of Classical Studies at Athens 1998
- MITIS, PH. & TSAGILIS, C. (eds.), *Allusion, Authority, and Truth: Critical Perspectives on Greek Poetic and Rhetorical Praxis*, Berlin/New York: W. De Gruyter 2010
- MONAGHAN, P., *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, New York: Facts On File 2004
- MYLONAS, G. M., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton/London: Princeton University Press/Routledge 1962
- NAGY, J. F., *Hierarchy, Heroes and Heads: Indo-European Structures in Greek Myth*, in: L. Edmunds (ed.), *Approaches to Greek Myth*, [Baltimore: Johns Hopkins University Press 1991], 208–214
- NEGELEIN, J. VON, *Die Reise der Seele ins Jenseits*, in: *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, XII (1901), 16–28; 149–158; 263–271
- NEILS, J. (ed.), *Goddess and Polis: The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, Princeton: Princeton University Press 1993
- NIELING, J. & REHM, E. (eds.), *Achaemenid Impact in the Black Sea: Communication and Powers*, Aarhus: Aarhus University Press: 2010
- NILSSON, M. P., *Early Orphism and Kindred Religious Movements*, in: *The Harvard Theological Review*, XXVIII/3 (1935), 181–230 (= in: *Opuscula selecta*, II, [Lund: Gleerup 1952], 628–683)
- NILSSON, M. P., *Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley: University of California Press 1932
- NILSSON, M. P., *Opuscula selecta: Linguis Anglica, Francogallica, Germanica conscripta*, I–III, Lund: C. W. K. Gleerup 1951–1960
- NILSSON, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, I–II, München: C. H. Beck 1961²
- NORDEN, E., *Die germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania*, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner 1920

- NORDEN, E., *Kleine Schriften zum klassischen Altertum*, [Hrsg. B. Kytzler], Berlin: W. De Gruyter 1966
- NORDEN, E., *Orpheus und Eurydice, ein nachträgliches Gedenkeblatt für Vergil*, in: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, (1934), 626–684 (= *Kleine Schriften*, [Hrsg. B. Kytzler, Berlin: W. De Gruyter 1966], 468–532)
- NORDEN, E., *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Leipzig: B. G. Teubner 1903 (1927³)
- O'BRIEN, M. A., *Irish Origin Legends*, in: M. Dillon (ed.), *Early Irish Society*, [Dublin: Colm O'Lochlainn for the Cultural Relations Committee of Ireland 1954], 36–51
- Ó HÓGÁIN, D., *Fionn mac Cumhaill: Images of the Gaelic Hero*, Dublin: Gill and Macmillan 1988
- OGDEN, D., *The Ancient Greek Oracles of the Dead*, in: *Acta Classica*, XLIV (2001), 167–197
- OGDEN, D., *Greek and Roman Necromancy*, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2001
- OGDEN, D., *Witchcraft, Magic and Ghosts in Greek and Roman Worlds: A Source Book*, Oxford: Oxford University Press 2002
- OLMOS, P. (ed.), *Greek Science in the Long Run: Essays on the Greek Scientific Tradition (4th c. BCE-17th c. CE)*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2012
- OPPENHEIM, L. A., *Starověká Mezopotámie: Portrét zaniklé civilizace*, Praha: Academia 2001
- PACHE, C. O., *Singing Heroes: The Poetics of Hero Cult in the Heroikos*, in: E. B. Aitken & J. K. B. Maclean (eds.), *Philostratus's Heroikos: Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, [London-Boston: E. J. Brill 2004], 3–24
- R. PARKER, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford: Clarendon Press 1983
- PASCHALIS, M., *Virgil's Sixth Eclogue and the Lament for Bion*, in: *The American Journal of Philology*, CXVI/4 (1995), 617–621
- PETTIJOHN, T. F. & AHMED, S. F. & DUNLAP, A. V. & DICKEY, L. N., *Who's got the Upper Hand? Hand Holding Behaviors Among Romantic Couples and Families*, in: *Current Psychology*, XXXII/3 (2013), 217–220
- PIRENNE-DELFORGE, V. & SUÁREZ DE LA TORRE, E. (éds.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs. Actes du Colloque organisé à l'Université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999. (Kernos Supplément 10)*, Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique 2000
- PLICHON, C., *Le Rhésos et l'orphisme*, in: *Kernos*, XIV (2001), 11–21
- POLINSKAYA, I., *A Local History of Greek Polytheism: Gods, People and the Land of Aigina, 800-400 BCE*, (*Religions in the Graeco-Roman World*, Vol. 178), Leiden/Boston: E. J. Brill 2013
- POWER, T. C., *The Culture of Kitharôidia*, Washington DC: Centre for Hellenic Studies/Harvard University Press 2010

- PROVENZA, A., *Soothing Lyres and epodai: Music Therapy and the Cases of Orpheus, Empedocles and David. The Charms of Music. Harmonia, Music Therapy and Musical Ethos*, in: J. G. Westenholz & Y. Maurey & E. Serousi (eds.), *Music in Antiquity. The Near East and the Mediterranean*, [Berlin-Boston: W. De Gruyter 2014], 298–307
- PUMA, R. D DE, *An Etruscan mirror with the prophesying head of Orpheus*, in: *Record of the Art Museum Princeton University*, LX (2001), 19–30
- RIEDWEG, CH., *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung*, München: C. H. Beck 2002
- ROBERT, C., *Die Griechische Heldensage*, I-II, Berlin: Weidmann 1921-26
- ROBERT, C., *Das orakelnde Haupt des Orpheus*, in: *Jahrbuch des kaiserlichen deutschen Archäologischen Instituts*, XXXII, (1917) 146–147
- ROHDE, E., *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, I-II, Tübingen: J. C. B. Mohr 1925
- RICHARDSON, N., *The Homeric Hymn to Demeter. Some Central Questions Revisited*, in: A. Faulkner (ed.), *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*, [Oxford/New York: Oxford University Press 2011], 44–58
- SACKS, K. S., s.v. *Ephorus*, in: S. Hornblower & A. Spawforth & E. Eidinow (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, [Oxford: Oxford University Press 2012], p. 510.
- SAMEK, D., *Vytržení, kámen osudu a havraní soud: Věštba a prorockví v gaelské tradici středověkého Irsku*, in: T. Vitek & J. Starý & D. Antalík (ed.), *Věštění a prorokování v archaických kulturách*, [Praha: Herrmann & synové 2006], 191–213
- SCURLOCK, J., *Magico-Medical Means of Treating Ghost Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, Leiden: E. J. Brill 2006
- SEAFORD, R., *Mystic Light and Near-Death Experience*, in: M. Christopoulos & E. D. Karakantza & O. Levaniouk (eds.), *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, [Lanham, MD: Lexington Books 2010], 201–206
- SEAFORD, R., *Mystic Light in Aeschylus' Bassarai*, in: *The Classical Quarterly*, N.S., LV/2 (2005), 602–606
- SEEBASS, T., *The Power of Music in Greek Vase Painting*, in: *Imago Musicae*, VIII (1991), 11–37
- SFAMENI GASPARO, G., *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden: E. J. Brill 1985
- SHAPIRO, H. A., *Mousikoi Agones: Music and Poetry at the Panathenaia*, in: J. Neils (ed.), *Goddess and Polis: The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, [Princeton: Princeton University Press 1993], 53–75
- SCHACHTER, A., *Evolutions of a Mystery Cult: the Theban Kabiroi*, in: M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries, The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, [London: Routledge 2003], 112–142

- SCHERER, B., *Mythos, Katalog und Prophezeiung: Studien zu den Argonautika des Apollonios Rhodios*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2006
- SCHMIDT, M., *Ein Neues Zeugnis zum Mythos vom Orpheushaupt*, in: *Antike Kunst*, XV (1972), 128–137
- SCHMIDT, M., *Bemerkungen zu Orpheus in Unterwelts- und Thrakerdarstellungen*, in: P. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, [Genève: Librairie Droz 1991], 31–50
- SCHUDEDEBOOM, F. L., *Greek Religious Terminology - Telete and Orgia: A Revised and Expanded Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, (*Religions in the Graeco-Roman World*, Vol. 169), Leiden/Boston: E. J. Brill 2009
- SCHWARTZ, G., s.v. *Eurydice*, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, IV/1 (1988)
- SIMON, E., s.v. *Apollon/Apollo*, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, II (1984)
- SOURVINOU-INWOOD, CH., *Festival and Mysteries, Aspects of the Eleusinian cult*, in: M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries, The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, [London: Routledge 2003], 25–49
- SPERDUTI, A., *The Divine Nature of Poetry in Antiquity*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, LXXXI (1950), 209–240
- STANSBURY-O'DONNELL, M. D., *Polygnotos's Nekyia: A Reconstruction and Analysis*, in: *American Journal of Archaeology*, XCIV/2 (1990), 213–235
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., *Apollo and Dionysos: Intersections*, in: A. Bernabé & M. Herrero de Jáuregui & A. I. Jiménez San Cristóbal & R. Martín-Hernández (eds.), *Redefining Dionysos*, [Berlin-Boston: W. De Gruyter 2013], 59–81
- THEODOSSIEV, N., *Further Notes on the Mountain Theonyms (Orpheus, Dionysos, Salmoxis, etc.)*, in: *Beiträge zur Namenforschung*, N.F., XXXII (1997), 409–416
- THEODOSSIEV, N., *Monumental Tombs and Hero Cults in Thrace during the 5th-3rd centuries B.C.*, in: V. Pirenne-Delforge & E. Suárez de la Torre (éds.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, (*Kernos Supplément* 10), [Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique 2000], 435–447
- THEODOSSIEV, N., *Semantic Notes on the Theonyms Orpheus, Sabazios and Salmoxis*, in: *Beiträge zur Namenforschung*, N.F., XXIX-XXX/3, (1994-1995), 241–246 20
- THOMPSON, H. A., *The Altar of Pity in the Athenian Agora*, in: *Hesperia*, XXI/1 (1952), 47–82
- TORTORELLI GHIDINI, M., *Dionysos versus Orpheus?*, in: A. Bernabé & M. Herrero de Jáuregui & A. I. Jiménez San Cristóbal & R. Martín-Hernández (eds.), *Redefining Dionysos*, [Berlin-Boston: W. De Gruyter 2013], 143–158
- USTINOVA, Y., *Caves and the Ancient Greek Mind: Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford: Oxford University Press 2009

- VAN DER MEER, L. B., *Interpretatio Etrusca: Greek Myths on Etruscan Mirrors*, Amsterdam: J. C. Gieben 1995
- VÍTEK, T., *Věštění v antickém Řecku*, I, Praha: Herrmann & synové 2010
- VÍTEK, T. & STARÝ, J. & ANTALÍK, D. (ed.), *Věštění a prorokování v archaických kulturách*, Praha: Herrmann & synové 2006
- VRIES, J. DE, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I-II, Berlin: W. De Gruyter 1956-57
- WEST, M. L., *Ancient Greek Music*, Oxford: Oxford University Press 1992
- WEST, M. L., *The Contest of Homer and Hesiod*, in: *The Classical Quarterly*, N.S., CVII/2 (1967), 433–450
- WEST, M. L., *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford: Clarendon Press 2003
- WEST, M. L., s.v. *Eumelus*, in: S. Hornblower & A. Spawforth & E. Eidinow (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, [Oxford: Oxford University Press 2012], 547
- WEST, M. L., 'Eumelos': *A Corinthian Epic Cycle?*, in: *The Journal of Hellenic Studies*, CXII (2002), 109–133
- WEST, M. L., *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford: Oxford University Press 2007
- West, M. L., *Music Therapy in Antiquity*, in: P. Horden (ed.), *Music and Medicine: The History of Musical Therapy since Antiquity*, [Aldershot: Ashgate 2000], 51-58
- WEST, M. L., *Orpheus and the Argonauts*, in: A. Bernabé & F. Casadesús & M. A. Santamaria (eds.), *Orfeo y el Orfismo ~ nuevas perspectivas*, [Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes 2010], 11–23
- WEST, M. L., *The Orphic Poems*, Oxford: Clarendon Press 1998
- WEST, M. L., *Studies in Aeschylus*, Stuttgart: B. G. Teubner 1990
- WEST, M. L., *Tragica VI (12. Aeschylus Lysurgeia)*, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, XXX (1931), 63-71; 81-82
- WESTENHOLZ, J. G. & MAUREY, Y. & SEROUSI, E. (eds.), *Music in Antiquity. The Near East and the Mediterranean*, Berlin-Boston: W. De Gruyter 2014, 298–307
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, ULRICH VON, *Der Galube der Hellenen*, I-II, Berlin: Weidmann 1931-1932
- WILLIAMS, F., s.v. *Hermesianax*, in: S. Hornblower & A. Spawforth & E. Eidinow (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, [Oxford: Oxford University Press 2012], 669
- WILSON, P., *Thamyris the Thracian: the archetypal wandering poet?*, in: R. Hunter & I. Rutherford (eds.), *Wandering Poets in Ancient Greek Culture: Travel Locality and Pan-Hellenism*, [Cambridge: Cambridge University Press 2009], 46–79

- ZEITLIN, F., *The Lady Vanishes: Helen and her Phantom in Euripidean Drama*, in: Ph. Mitsis & C. Tsagilis (eds.), *Allusion, Authority, and Truth: Critical Perspectives on Greek Poetic and Rhetorical Praxis*, [Berlin/New York: W. De Gruyter 2010], 263–282
- ZELLER, E. & NESTLE, W., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I-III, Leipzig: [s.n.] 1920-1923
- ZIEGLER, K., s.v. *Orpheus*, in: Pauly-Wissowa (Hrsg.), *Realencyklopädie der classischen Alterumswissenschaft*, XVIII/1 (1939), 1200-1316
- ZUNTZ, G., *Aion in Karlsruhe?* in: *Antike Kunst*, XXXIII (1990), 93–106
- ZUNTZ, G., *Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford: Clarendon Press 1971
- ZUNTZ, G., *rezens.* [F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung*], in: *Gnomon*, L/6 (1978), 526–531